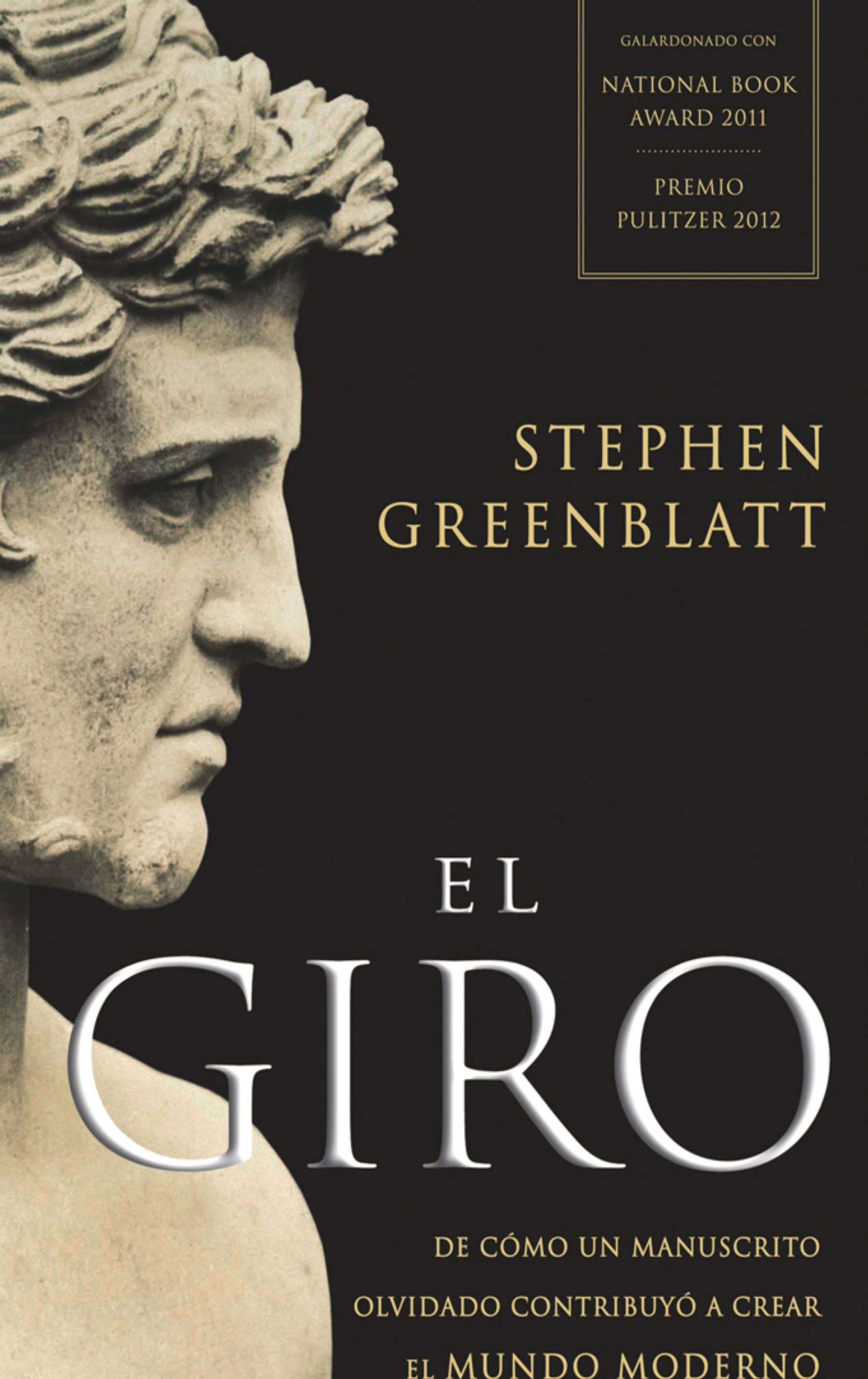


GALARDONADO CON

NATIONAL BOOK AWARD 2011

PREMIO PULITZER 2012

STEPHEN GREENBLATT

EL GIRO

DE CÓMO UN MANUSCRITO OLVIDADO CONTRIBUYÓ A CREAR EL MUNDO MODERNO

Acceso abierto

CRÍTICA

ÍNDICE

CRÉDITOS

Para Abigail y Alexa

PRÓLOGO

Cuando todavía estaba estudiando en la universidad, solía ir al finalizar el curso a la Cooperativa de Yale a ver qué encontraba para leer durante el verano. El dinero que tenía a mi disposición era muy poco, pero la librería vendía cada año los libros que ya no quería a precios ridículamente bajos. Los volúmenes eran amontonados en cestas en las cuales podía hurgar sin pensar en nada en particular, esperando encontrar algo que me llamara la atención a primera vista. En una de esas incursiones, me sorprendió una portada en rústica particularmente extraña, un detalle de un cuadro del pintor surrealista Max Ernst. Bajo una luna creciente que iluminaba la tierra, podían apreciarse dos pares de piernas entrelazadas —no se veían los cuerpos— en lo que parecía una especie de coito celestial. El libro —una traducción en prosa al inglés de un poema de dos mil años de antigüedad, *Sobre la naturaleza de las cosas* (*De rerum natura*) de Lucrecio— estaba rebajado a diez centavos, así que lo compré, lo confieso, tanto por la portada como por su contenido, la explicación de lo que era el mundo material por un poeta clásico.

La física antigua no es un tema especialmente prometedor como lectura de vacaciones, pero en algún momento del verano cogí casi sin querer el libro y empecé a leerlo. Enseguida encontré una buena justificación de aquella portada

tan erótica. Lucrecio empieza su obra con un ardiente himno a Venus, la diosa del amor, cuya llegada en la primavera disipa las nubes, inunda el cielo de luz y llena el mundo entero de un impetuoso deseo sexual:

> Primero te presagian, ¡oh diosa!, y anuncian tu llegada los pájaros del aire, atravesados sus corazones por tu fuerza; luego las manadas salvajes brincan sobre los alegres pastos y cruzan a nado los rápidos torrentes: hasta tal punto cautivos de tu encanto te siguen donde quieras llevarlos. Finalmente, por mares y montes, en las aguas rapaces y en las frondosas moradas de las aves y en los verdes campos, infundiendo en el pecho de todos los seres tu tierno amor, haces que las especies ardan en deseos de reproducirse.[1]

Estimulado por la intensidad de este comienzo, seguí leyendo; venía a continuación una descripción de Marte recostado en el regazo de Venus —«vencido por la eterna herida del amor, echando hacia atrás su delicado cuello, levanta hacia ti la mirada»—, una oración por la paz, un tributo a la sabiduría del filósofo Epicuro, y una decidida condena de los temores supersticiosos. Cuando llegué al comienzo de una larga exposición de los primeros principios filosóficos, pensé que perdería el interés: nadie me había mandado leer el libro, mi único objetivo era el placer de la lectura, y mis diez centavos estaban más que amortizados. Pero, para mi sorpresa, seguí encontrando el libro apasionante.

No era el exquisito lenguaje de Lucrecio lo que me hacía reaccionar así. Hasta más tarde no empecé a ejercitarme en la versión original latina de los hexámetros del *De rerum natura* y no llegué a comprender mínimamente su rica textura verbal, sus ritmos sutiles, y la ingeniosa precisión y el patetismo de sus imágenes. Pero mi primer encuentro con la obra fue a través de la competente prosa inglesa de Martin Ferguson Smith, clara y sencilla, aunque no particular-

mente atractiva. No, fue otra cosa lo que me atrajo, algo que estaba y que se movía dentro de las frases de aquellas más de doscientas densas páginas de letra pequeña. Por mi profesión estoy obligado a pedir a la gente que se fije cuidadosamente en el aspecto verbal de lo que lee. Buena parte del placer y del interés de la poesía depende de esa atención. Pero desde luego se puede tener una vigorosa experiencia de lo que es una obra de arte incluso en una modesta traducción, y no digamos si se trata de una traducción excelente. Al fin y al cabo, así es como la mayoría de las personas cultas han entrado en contacto con el Génesis, con la *Ilíada* o con *Hamlet*, y aunque por supuesto es preferible leer estas obras en su lengua original, es un error insistir en que, si no es así, no hay manera de acceder a ellas.

En cualquier caso, puedo atestiguar que, aunque fuera en una traducción en prosa, *Sobre la naturaleza de las cosas* supo tocar en mí una fibra muy honda. Su influencia se debía hasta cierto punto a las circunstancias personales: el arte penetra siempre en la persona a través de las fisuras existentes en su vida psíquica. El núcleo del poema de Lucrecio es una profunda meditación terapéutica acerca del miedo a la muerte, y ese miedo es algo que dominó por completo mi infancia. No era tanto el miedo a mi propia muerte lo que me turbaba; yo tenía la intuición de inmortalidad propia de cualquier niño sano. Se trataba más bien de la seguridad absoluta que tenía mi madre de que estaba destinada a una muerte prematura.

A mi madre no la asustaba la vida de ultratumba: como la mayoría de los judíos, tenía solo una idea vaga y brumosa de lo que podía haber más allá de la tumba, y no pensaba demasiado en ello. Era la misma muerte —el simple hecho

de dejar de existir— lo que la aterrorizaba. Pues desde que tengo memoria, no hacía más que darle obsesivamente vueltas a la inminencia de su fallecimiento, evocándolo una y otra vez, de modo especial en los momentos en los que se producía alguna separación. Mi vida estuvo llena de largas y dramáticas escenas de despedida. Cuando se iba de Boston con mi padre a pasar un fin de semana en Nueva York, cuando yo me iba al campamento de verano, incluso —y esos eran los momentos más difíciles para ella— cuando simplemente salía yo de casa para ir a la escuela, me estrechaba entre sus brazos y me hablaba de lo frágil que era y de la clarísima posibilidad de que no volviera a verla nunca más. Si íbamos juntos paseando a alguna parte, a menudo se detenía, como si estuviera a punto de caerse. A veces me enseñaba una vena que palpitaba en su cuello y, tomando mi dedo, lo ponía encima para que la sintiera, pues era el signo de que su corazón latía a una velocidad peligrosísima.

Mi madre debía de tener solo treinta y tantos años cuando empiezo a guardar memoria de esos temores suyos, y evidentemente esos miedos se remontaban a mucho tiempo atrás. Parece que echaron raíces unos diez años antes de que yo naciera, cuando su hermana menor, con apenas dieciséis años, murió de anginas. Este acontecimiento —demasiado habitual antes de la introducción de la penicilina— seguía siendo para mi madre una herida abierta: hablaba de él constantemente, llorando en silencio, y obligándome a leer y releer las patéticas cartas que había escrito su hermana a lo largo de aquella enfermedad fatal.

Comprendí muy pronto que el «corazón» de mi madre — las palpitaciones que la obligaban a ella y a todos los que estábamos a su alrededor a dejar cualquier cosa que tuviéra-

mos entre manos— era una estrategia vital. Era un medio simbólico de identificarse con su difunta hermana y de llorarla. Era una forma de expresar la cólera —«ya ves lo alterada que me has puesto»— y el amor —«ya ves que sigo haciendo lo que sea por ti, aunque tenga el corazón medio roto»—. Era una representación, un ensayo del tránsito que tanto miedo le daba. Era, sobre todo, una forma de llamar la atención y de pedir amor. Pero no por el hecho de saberlo sus efectos sobre mi infancia serían significativamente menos intensos: yo quería a mi madre y tenía miedo de perderla. No tenía los recursos necesarios para discernir entre la estrategia psicológica y el síntoma peligroso. (Tampoco creo que ella los tuviera.) Y, como niño, no tenía medios de calibrar lo extraño de esa machacona insistencia en la inminencia de la muerte y de asociar cualquier despedida con la última hora. Solo ahora que he creado mi propia familia comprendo qué desesperada tendría que ser la necesidad que era capaz de inducir a una madre cariñosa —pues realmente era cariñosa— a imponer a sus hijos una carga emocional tan pesada. Cada día traía consigo una renovación de la oscura certeza de que el fin de su vida estaba cerca.

Lo cierto es que vivió hasta los noventa años (murió un mes antes de cumplirlos). Mi madre debía de tener solo unos cincuenta cuando cayó por primera vez en mis manos el *De rerum natura*. Por aquel entonces el miedo de que muriera se había mezclado con la dolorosa sensación de que había arruinado en gran parte su vida —y de que había arrojado una sombra funesta sobre la mía— por culpa de ese miedo obsesivo. El eco de las palabras de Lucrecio resonaba con una claridad terrible: «La muerte no es nada para nosotros». Pasar la vida atenazados por la angustia de la muerte, decía, es una locura. Es una forma segura de que la vida se

le escape a uno de entre los dedos sin haberla vivido con plenitud y sin disfrutar de ella. Lucrecio expresaba además una idea que yo todavía no me había atrevido a articular, ni siquiera íntimamente, a saber, la de que afligir a los demás con esa angustia es un acto cruel de manipulación.

Tal fue, en mi caso, el punto de entrada personal en el poema, la fuente inmediata de su poder de atracción sobre mí. Pero ese poder no era solo una consecuencia de mi historia vital en concreto. *Sobre la naturaleza de las cosas* me sorprendió como un relato asombrosamente convincente de cómo son en realidad las cosas. A decir verdad, me di cuenta con facilidad de que muchos elementos de este relato antiguo ahora pueden parecer absurdos. ¿Qué otra cosa cabía esperar? ¿Hasta qué punto se considerará rigurosa dentro de dos mil años nuestra forma de explicar el universo? Lucrecio creía que el Sol giraba alrededor de la Tierra, y sostenía que el calor y el tamaño del astro rey no podían ser mucho más grandes de como los perciben nuestros sentidos. Pensaba que los gusanos nacen por generación espontánea de la tierra húmeda, explicaba el relámpago como si fueran semillas de fuego lanzadas por las nubes huecas, y se imaginaba la tierra como una madre menopáusica cansada del esfuerzo de tanto procrear. Pero en el fondo del poema encontramos los principios básicos de una visión moderna del mundo.

La materia de que se compone el universo, proponía Lucrecio, es un número infinito de átomos que se mueven al azar por el espacio, como motas de polvo en un rayo de sol, chocando, enganchándose unas con otras, formando estructuras complejas, y separándose de nuevo, en un proceso incesante de creación y destrucción. Y semejante proceso no

tiene escapatoria. Cuando miramos al cielo nocturno y, sintiendo una emoción inefable, nos asombramos del infinito número de las estrellas, no estamos viendo la obra de los dioses ni una esfera cristalina separada de nuestro efímero mundo. Estamos viendo el mismo mundo material del que formamos parte y de cuyos elementos estamos hechos. No existe ningún plan magistral, ningún arquitecto divino, ningún designio inteligente. Todas las cosas, incluida la especie a la que pertenecemos, han evolucionado a lo largo de dilatadísimos períodos de tiempo. La evolución es fortuita, aunque en el caso de los seres vivos comporta un principio de selección natural. Es decir, las especies que están capacitadas para sobrevivir y para reproducirse debidamente resisten, al menos durante un tiempo; las que no están tan bien capacitadas, se extinguen con rapidez. Pero nada —desde nuestra especie hasta el propio planeta en que vivimos o el Sol que alumbra nuestros días— dura eternamente. Solo los átomos son inmortales.

En un universo construido de esta manera, sostenía Lucrecio, no hay motivo para pensar que la Tierra o sus habitantes ocupen un lugar central, no hay motivo para situar al ser humano aparte del resto de los animales, no hay esperanza de sobornar o aplacar a los dioses, no hay lugar para el fanatismo religioso, no cabe llamamiento alguno a la autonegación ascética, no cabe justificación de los sueños de poder ilimitado o de seguridad perfecta, no hay razón que explique las guerras de conquista o de autoengrandecimiento, no hay posibilidad de triunfo sobre la naturaleza, ni escapatoria del proceso constante de hacerse, deshacerse y rehacerse que sufren las formas. Frente a la irritación que pudieran provocar los que iban vendiendo falsas visiones de seguridad y los que incitaban al miedo irracional a la muer-

te, Lucrecio ofrecía una sensación de liberación y la capacidad de mirar de frente lo que en otro tiempo había parecido tan amenazador. Lo que los seres humanos pueden y deben hacer, decía, es dominar sus miedos, aceptar el hecho de que tanto ellos como todas las cosas que tienen ante sí son efímeros, y aprovechar la belleza y el placer que ofrece el mundo.

Me asombraba —y sigue asombrándome— que todas estas percepciones fueran expresadas plenamente en una obra escrita hace más de dos mil años. La línea divisoria entre esta obra y la modernidad no es directa: nunca hay nada que pueda ser tan simple. Había innumerables olvidos, desapariciones, recuperaciones, rechazos, distorsiones, retos, transformaciones y nuevos olvidos. Sin embargo, la conexión vital estaba ahí. Oculto tras la cosmovisión que reconozco como mía está un poema antiguo que se perdió, de manera aparentemente irremediable, y luego volvió a salir a la luz.

No es de extrañar que la tradición filosófica de la que se derivaba el poema de Lucrecio, tan incompatible con el culto de los dioses y el culto al estado, escandalizara a algunos, incluso en una cultura tan tolerante como la del Mediterráneo de la época clásica. Los seguidores de esa tradición fueron rechazados a veces y tildados de locos, impíos o simplemente estúpidos. Y con el advenimiento del cristianismo sus textos fueron atacados, ridiculizados, quemados o —lo que es más terrible— ignorados, y al fin olvidados. Lo sorprendente es que una expresión magnífica de toda esa filosofía —el poema cuya recuperación constituye el tema de este libro— llegara a sobrevivir. Aparte de unos cuantos detalles sueltos e informaciones de segunda mano, todo lo que quedó de esa rica tradición se contiene en esta única obra. Si se

hubiera producido un incendio fortuito, un acto de vandalismo, una decisión de eliminar por completo el último rastro de unas opiniones consideradas heréticas, el rumbo seguido por el mundo moderno habría sido distinto.

Este poema es, entre todas las obras maestras de la Antigüedad, una de las creaciones que habrían debido desaparecer con toda seguridad, de modo definitivo y para siempre, junto con las obras perdidas en que se inspiró. El hecho de que no desapareciera, de que saliera de nuevo a flote después de varios siglos y empezara una vez más a propagar sus tesis subversivas es algo que me siento tentado a calificar de milagroso. Pero el autor del poema en cuestión no creía en los milagros. Pensaba que nada podía violar las leyes de la naturaleza. Postulaba, por el contrario, lo que llamaba un «giro» o «cambio de rumbo» —el término latino utilizado principalmente por Lucrecio para designar ese concepto era *clinamen*—, un movimiento inesperado e imprevisible de la materia. La reaparición de su poema fue uno de esos cambios de rumbo, una desviación imprevista de la trayectoria recta —en este caso hacia el olvido— que en apariencia seguían el poema y su filosofía.

Cuando de nuevo se puso plenamente en circulación al cabo de mil años, buena parte de lo que decía la obra acerca de un universo formado a partir del choque de los átomos en un vacío infinito parecía absurdo. Pero precisamente las cosas que al principio se consideraban impías y absurdas se convirtieron en la base de la interpretación racional contemporánea del mundo entero. Lo que está en juego no es solo el sorprendente reconocimiento de unos elementos fundamentales del mundo moderno en la Antigüedad, aunque indudablemente nos conviene recordar que los clásicos

griegos y latinos, expulsados en gran medida de nuestros planes de estudios, modelaron de hecho la conciencia moderna de un modo definitivo. Más sorprendente es, quizá, la sensación que nos producen todas y cada una de las páginas del *De rerum natura*, de que la visión científica del mundo —una visión de átomos que se mueven al azar en un universo infinito— se vio marcada en sus orígenes por la sensación de milagroso asombro de un poeta. Ese asombro no venía de los dioses ni de los demonios ni del sueño de una vida en el más allá; en Lucrecio surgía del reconocimiento de que estamos hechos de la misma materia que las estrellas y los mares y todas las demás cosas. Y ese reconocimiento era la base de la forma en que, según él, debíamos vivir nuestra vida.

A mi juicio, y desde luego no es solo el mío, la cultura surgida de la Antigüedad que mejor resume la aceptación lucreciana de la belleza y el placer y que la impulsó como una búsqueda humana legítima y valiosa fue la del Renacimiento. Y esa búsqueda no se limitó a las artes. Determinó el atuendo y la etiqueta de los cortesanos, la lengua de la liturgia, y el diseño y la decoración de los objetos de la vida cotidiana. Impregnó los estudios científicos y tecnológicos de Leonardo da Vinci, los animados diálogos de Galileo sobre astronomía, los ambiciosos proyectos de investigación de Francis Bacon y la teología de Richard Hooker. Fue, de hecho, un movimiento reflejo, de modo que muchas obras aparentemente alejadas de cualquier ambición de orden estético —los análisis de estrategia política de Maquiavelo, la descripción de la Guyana por Walter Raleigh o el estudio enciclopédico de la enfermedad mental por Robert Burton— fueron pergeñadas de modo que produjeran el placer más intenso. Pero las artes del Renacimiento —la pintura, la es-

cultura, la música, la arquitectura y la literatura— fueron las manifestaciones supremas de esa búsqueda de la belleza.

Mi verdadero amor ha sido y sigue siendo Shakespeare, pero su grandiosa obra me parece solo una faceta espectacular de un movimiento cultural mayor en el que se incluirían Alberti, Miguel Ángel y Rafael, Ariosto, Montaigne y Cervantes, junto con decenas y decenas de artistas y escritores. Ese movimiento tuvo numerosos aspectos interrelacionados y en conflicto, pero en todos ellos había una alegre afirmación de vitalidad. Esa afirmación se extiende incluso a las numerosas obras de arte del Renacimiento en las que parece que triunfa la muerte. De ahí que al final de *Romeo y Julieta* la tumba no devore a los amantes, sino que más bien los lance hacia el futuro como encarnaciones del amor. En el público embelesado que ha acudido a ver la obra durante más de cuatrocientos años, Julieta ve efectivamente realizado su deseo de que, después de la muerte, la noche haga suyo a Romeo:

> Recórtalo en pequeñas estrellas,
> y la faz del cielo será por él tan embellecida
> que el mundo entero se enamorará de la noche.
>
> (III.ii.22-24)

Una aceptación igualmente amplia de la belleza y el placer —una aceptación que en cierto modo abarca tanto la vida como la muerte, la creación y la disolución— caracteriza las incansables reflexiones de Montaigne acerca de la materia en movimiento, la crónica del caballero loco de Cervantes, la representación de la piel desollada que hace Miguel

Ángel, los dibujos de torbellinos de Leonardo o la amorosa atención de Caravaggio a la suciedad de los pies de Cristo.

En el Renacimiento sucedió alguna cosa, algo que supuso una reacción contra las ataduras que habían creado los siglos en torno a la curiosidad, el deseo, el individualismo, la atención constante al mundo material y las exigencias del cuerpo. Ese cambio cultural resulta especialmente difícil de definir, y su significación ha sido ferozmente puesta en entredicho. Pero puede percibirse con bastante claridad cuando admiramos en Siena la *Maestà*, la Virgen en el trono, de Duccio di Buoninsegna, y luego en Florencia *La primavera* de Botticelli, cuadro que, no por casualidad, tiene una gran influencia del *De rerum natura* de Lucrecio. En el panel central del magnífico retablo de Duccio (*c.* 1310), la adoración de ángeles, santos y mártires confluye en un centro sereno, la Madre de Dios, cubierta con un manto celestial, y su hijo, absortos en solemne contemplación. En *La primavera* (*c.* 1482), los dioses antiguos de la estación florida aparecen juntos en medio de un bosque frondoso, todos ellos atentamente volcados en la compleja y rítmica coreografía de la renovada fecundidad de la naturaleza que evoca el poema de Lucrecio: «Viene la Primavera acompañada de Venus y por delante marcha el alado heraldo de Venus; mientras, siguiendo los pasos de Céfiro, la madre Flora alfombra todo el camino con sus maravillosos colores y perfumes».[2] La clave de ese cambio está no solo en la renovación de un intenso interés, basado en profundos estudios, por las divinidades antiguas y los ricos significados que en otro tiempo llevaban asociados, sino también en toda la visión de un mundo en movimiento, un mundo que no se quiere que sea insignificante, sino que resulta más hermoso debido a su efímera energía erótica y a su incesante mudanza.

Aunque donde se hace más evidente es en las obras de arte, el paso de una forma de percibir el mundo y de vivir en él a otra no se limitó al ámbito de la estética: nos ayuda a explicar asimismo los retos intelectuales de Copérnico y Vesalio, de Giordano Bruno y de William Harvey, de Hobbes y de Spinoza. Esa transformación no fue repentina ni se produjo de golpe, sino que paulatinamente se hizo posible dejar atrás la preocupación por los ángeles y los demonios y las causas inmateriales, y centrarse más en las cosas de este mundo; darse cuenta de que los hombres están hechos de la misma materia que todo lo demás y de que forman parte del orden natural; llevar a cabo experimentos sin temor de estar infringiendo los secretos celosamente guardados de Dios; poner en tela de juicio a las autoridades y desafiar las doctrinas recibidas de otros; legitimar la búsqueda del placer y la evitación del dolor; imaginar que hay otros mundos además del que habitamos; acariciar la idea de que el Sol es solo un astro más en un universo infinito; vivir una vida ética sin referencia a premios y castigos después de la muerte; o contemplar sin terror la muerte del alma. En resumen, se hizo posible —no fácil, desde luego, pero sí posible—, según la expresión del poeta Auden, pensar que el mundo mortal bastaba.

No existe una única explicación de la aparición del Renacimiento ni de la liberación de las fuerzas que han configurado nuestro mundo. Pero en este libro he intentado contar la historia renacentista ejemplar, aunque poco conocida, del descubrimiento del *De rerum natura* por Poggio Bracciolini. Su recuperación tiene la virtud de ser fiel al término que solemos usar para referirnos al cambio cultural que marca el origen de la vida y el pensamiento modernos: fue un re-surgir, un re-nacimiento de la Antigüedad: Desde luego que so-

lo un poema no fue el responsable de toda una transformación intelectual, moral y social: no lo fue nunca ninguna obra por sí sola, y menos todavía una obra sobre la que durante siglos no pudo hablarse libremente en público sin correr peligro. Pero este libro antiguo en concreto, que resurgió de repente ante la vista del mundo, marcó una diferencia.

Se trata, pues, de la historia de cómo el mundo viró en una nueva dirección, tomó un nuevo rumbo. El agente de ese cambio no fue una revolución, la aparición de un ejército invasor implacable, ni el desembarco en un continente desconocido. Para los sucesos de esta magnitud los historiadores y los artistas han dado a la imaginación popular imágenes memorables: la toma de la Bastilla, el saqueo de Roma por los bárbaros o el momento en el que los harapientos marineros de las carabelas españolas plantaron su bandera en el Nuevo Mundo. Esos emblemas del cambio histórico que experimentó el mundo pueden resultar engañosos: en la Bastilla casi no había presos, el ejército de Alarico se retiró rápidamente de la capital del imperio, y en América, el hecho en verdad trascendental no fue el despliegue de un estandarte, sino la primera vez que un marinero español afectado de una enfermedad contagiosa, rodeado de nativos boquiabiertos, estornudó o tosió. Sin embargo, en esos casos podemos al menos aferrarnos a un símbolo vivo. Pero el cambio trascendental del que trata el presente libro, pese a haber afectado a todas nuestras vidas, no se asocia con tanta facilidad a una imagen espectacular.

Cuando se produjo, hace casi seiscientos años, ese momento clave quedó medio apagado y fue casi invisible, oculto tras muros de piedra de un lugar remoto. No hubo gestos

heroicos, ni observadores que registraran minuciosamente para la posteridad el gran acontecimiento, ni señales en el cielo o en la tierra de que las cosas habían cambiado para siempre. Un hombrecillo de corta estatura, genial y sagazmente despierto, de casi cuarenta años, alargó un buen día la mano, cogió de un estante de la biblioteca un viejo manuscrito, vio con entusiasmo lo que había descubierto y encargó que le hicieran una copia. Eso fue todo; pero fue suficiente.

Como es natural, el descubridor del manuscrito no pudo darse cuenta plenamente de las implicaciones de su hallazgo ni prever su influencia, que tardaría siglos en desarrollarse. De hecho, si hubiera tenido una mínima intuición de cuáles eran las fuerzas que iba a desencadenar, quizá se lo hubiera pensado dos veces antes de arrancar una obra tan explosiva de la tiniebla en la que dormía. La obra que aquel hombre sostenía en sus manos había sido copiada laboriosamente a mano hacía siglos, pero había permanecido muchísimo tiempo fuera de la circulación y quizá resultara incomprensible incluso a los espíritus solitarios que se habían encargado de copiarla. Durante muchas generaciones nadie habló en absoluto de ella. Entre los siglos IV y V fue citada fugazmente en algunas listas de ejemplos de gramáticos y lexicógrafos, esto es, como cantera del correcto uso del latín. En el siglo VII, Isidoro de Sevilla, compilador de una vasta enciclopedia, la usó como autoridad en materia de meteorología. Volvió a salir brevemente a la superficie en tiempos de Carlomagno, cuando se produjo un notable estallido de interés por los libros antiguos y un monje irlandés erudito llamado Dungal corrigió minuciosamente una copia. Pero al no ser objeto de debate y no encargándose nadie de su pro-

pagación, después de cada una de esas reapariciones fugaces parece que se hundió de nuevo en el abismo. Luego, tras permanecer dormida y olvidada durante más de mil años, volvió a la circulación.

La persona responsable de ese trascendental retorno, Poggio Bracciolini, era un ávido epistológrafo.[3] Escribió una relación de lo ocurrido a un amigo que vivía en su Italia natal, pero la carta se ha perdido. Es posible, sin embargo, basándonos en otras cartas, suyas y de algunos miembros de su círculo, reconstruir cómo sucedieron las cosas. Pues, aunque este manuscrito constituya desde nuestra perspectiva su descubrimiento más importante, no fue desde luego el único, y su hallazgo no se debió ni mucho menos a un mero accidente. Poggio Bracciolini era un buscador de libros, quizá el más grande cazador de libros en una época obsesionada con localizar y recuperar el legado del mundo antiguo.

El hallazgo de un libro perdido no es calificado habitualmente de suceso apasionante, pero detrás de ese momento en particular tenemos la detención y el encarcelamiento de un papa, la quema de herejes y una gran explosión del interés cultural por la Antigüedad pagana. El hecho del descubrimiento vino a satisfacer plenamente la pasión que había acariciado toda su vida aquel brillante buscador de libros. Y ese mismo buscador de libros, sin siquiera pretenderlo ni darse cuenta de ello, se convirtió en la partera del mundo moderno.

Capítulo 1

EL BUSCADOR DE LIBROS

En el invierno de 1417, Poggio Bracciolini cruzó a lomos de su caballo los boscosos montes y valles del sur de Alemania rumbo a su remoto destino, un monasterio del que se decía que ocultaba antiguos manuscritos tras sus muros. Como seguramente comprobaron los aldeanos que lo veían pasar desde las puertas de sus cabañas, era un extraño en tierras lejanas. De constitución menuda y perfectamente afeitado, es probable que vistiera un ropón y una capa de corte sencillo, pero todo bien confeccionado.[4] Resultaba evidente que no era un hombre del campo, y, sin embargo, su aspecto tampoco correspondía al de los individuos de las ciudades o de la corte a los que de vez en cuando veían pasar los habitantes de aquella región. Ni que decir tiene que, desarmado y sin la protección que ofrecían las ruidosas armaduras metálicas, distaba mucho de parecer un caballero teutón: habría bastado un simple golpe de maza de algún patán para derribarlo de su montura. Aunque no parecía un mendigo, tampoco se observaban en él los signos habituales que indicaban poder y riqueza: no era un miembro de la corte, ataviado con ropas lujosas y con el cabello perfumado y trenzado, ni tampoco un noble que hubiera salido de caza con su halcón. Y, como también resultaba evidente por su

manera de vestir y por su corte de pelo, no era ni un clérigo ni un monje.

Por aquel entonces el sur de Alemania era un lugar próspero. Todavía tenían que pasar muchos años para que la catastrófica guerra de los Treinta Años asolara los campos y destruyera las ciudades de la región, causando estragos como los que hicieron en nuestra época los horrores que acabaron con buena parte de lo que había sobrevivido de aquellos tiempos. Además de los caballeros, los cortesanos y los nobles, otros hombres importantes tomaban con frecuencia los accidentados caminos de la zona para sus desplazamientos. Cerca de Constanza, Ravensburg era una ciudad que, además de destacar por el comercio del lino, hacía poco que había comenzado a producir papel. Ulm, situada en la margen izquierda del Danubio, era un floreciente centro de manufacturación y comercio, al igual que Heidenheim, Aalen, la hermosa Rothenburg ob der Tauber y la todavía más hermosa Würzburg. Los habitantes de los burgos, los comerciantes del sector de la lana, la piel y los tejidos, los vinateros y los fabricantes de cerveza, los artesanos y sus aprendices, así como los diplomáticos, los banqueros y los recaudadores de impuestos, constituían figuras habituales que se veían a menudo por la zona. Pero la imagen de Poggio seguía sin encajar en aquel paisaje.

Había también en él otras figuras menos prósperas: oficiales, caldereros, afiladores y demás individuos cuyo trabajo los obligaba a desplazarse continuamente; peregrinos que iban de camino a alguna ermita en la que rezar en presencia de los fragmentos de hueso de algún santo o de unas gotas de sangre sagrada; juglares, adivinos, buhoneros, acróbatas y mimos que iban de aldea en aldea; forajidos, vagabundos

y bandidos. Y había judíos, con los sombreros cónicos y los distintivos de color amarillo que debían llevar por orden de las autoridades cristianas para poder ser fácilmente identificados como individuos odiosos y despreciables. Ni que decir tiene que Poggio no tenía nada que ver con ellos.

En realidad, a aquellos que lo veían pasar, Poggio debía parecerles sin duda un personaje sumamente curioso. Por aquel entonces, la mayoría de las personas indicaban su identidad, el lugar que ocupaban en el sistema social de jerarquías, con unos signos visibles que todos podían entender, como las manchas indelebles en las manos que revelan el oficio del tintorero. Pero resultaba muy difícil entender quién o qué era Poggio. Un individuo solo, considerado al margen de unas estructuras familiares o profesionales, carecía de sentido. Lo que importaba era a qué o a quién pertenecía uno. El dístico que compuso en son de burla Alexander Pope en el siglo XVIII para uno de los pequeños carlinos de la reina habría resultado muy adecuado en el mundo en el que vivía Poggio:

> Soy el perro que tiene Su Alteza en Kew;
> ruego me digáis, señor, ¿de quién sois vos el perro?

La familia, la red de parentescos, el gremio o la corporación eran los pilares de la identidad de un individuo. La independencia y la autosuficiencia no tenían asidero cultural alguno; de hecho, eran unas características difíciles de concebir y menos aún de valorar. La identidad estaba en estrecha relación con el lugar preciso y perfectamente conocido que ocupaba uno en la cadena de mando y obediencia.

Tratar de romper aquella cadena era un verdadero disparate. Un gesto impertinente —negarse a hacer una reverencia, o no arrodillarse ni descubrirse la cabeza ante la persona apropiada— podía significar que le arrancaran a uno la nariz de una cuchillada o que le rompieran el cuello. Y, al fin y al cabo, ¿qué se ganaba con ello? No parecía que hubiera otras alternativas coherentes, y desde luego ninguna que hubiese sido ratificada por la Iglesia, la corte o los oligarcas de las ciudades. Lo mejor era aceptar humildemente la identidad que te había asignado el destino: el labrador solo tenía que saber cómo arar, el tejedor cómo tejer y el monje cómo rezar. Por supuesto, la gente podía hacer mejor o peor su trabajo: la sociedad en la que se encontraba Poggio reconocía y, en gran medida, premiaba el talento. Pero prácticamente era algo inaudito que una persona fuera recompensada por su admirable singularidad, por sus múltiples habilidades o por su gran curiosidad. De hecho, la Iglesia decía que la curiosidad era un pecado mortal.[5] Dejarse llevar por ella suponía arriesgarse a pasar toda la eternidad en el infierno.

Así pues, ¿quién era Poggio? ¿Por qué no proclamaba en su apariencia cuál era su identidad como solía hacer cualquier persona honrada? No llevaba emblemas, ni insignias ni fardos con productos con los que comerciar. Tenía el aire de autosuficiencia propio de los que están familiarizados con la sociedad de los más ilustres, pero parecía a todas luces que era una persona de escasa relevancia. Todo el mundo sabía cuál era el aspecto de un individuo importante, pues se trataba de una sociedad de lacayos, de guardias armados y de criados con librea. Aquel forastero, vestido con sencillez, cabalgaba en compañía de un hombre. Cuando se detenían en una posada, dicho hombre, que parecía su ayu-

dante o su criado, se encargaba de hacer las comandas; cuando el amo hablaba, resultaba evidente que apenas conocía el alemán y que su lengua materna era el italiano.

De haber intentado explicar a un curioso el motivo de su viaje, la aureola de misterio de la que se veía rodeada su identidad no habría hecho más que aumentar. En una cultura caracterizada por el analfabetismo, el interés por los libros constituía una verdadera rareza. ¿Y cómo habría podido justificar Poggio la naturaleza todavía más singular de sus insólitos objetos de interés? No iba en busca de libros de Horas, ni de misales ni de himnarios, cuyas exquisitas ilustraciones y cuyas espléndidas encuadernaciones ponían de manifiesto su valor incluso a ojos de cualquier analfabeto. Estos libros, algunos de ellos decorados con oro y con incrustaciones de piedras preciosas, solían estar custodiados en arcones especiales o encadenados a atriles y estantes, para que ningún lector amigo de lo ajeno pudiera apropiarse de ellos. Pero Poggio no tenía ningún interés especial en ese tipo de volúmenes, del mismo modo que tampoco lo tenía por las obras sobre teología, medicina y leyes que eran los prestigiosos instrumentos de las élites profesionales. Este tipo de libros tenían el poder de impresionar e intimidar incluso a los que no sabían leerlos. Tenían un poder mágico sobre la sociedad, asociado por lo general con hechos sumamente desagradables: un proceso judicial, un doloroso bulto en la ingle, una acusación de brujería o de herejía. Una persona corriente habría entendido que ese tipo de libros tenía dientes y garras, y por esta razón habría comprendido que un individuo inteligente pudiera ir a la caza de ellos. Pero la indiferencia de Poggio por este tipo de obras resultaba, una vez más, desconcertante.

El forastero se dirigía a un monasterio, pero no era ni un clérigo ni un teólogo ni un inquisidor, y tampoco buscaba libros de oraciones. Iba a la caza de manuscritos antiguos, muchos de ellos cubiertos de moho o comidos por los gusanos, y todos ellos indescifrables incluso para los lectores mejor preparados. Si las hojas de pergamino que los componían seguían intactas, tendrían cierto valor material, pues con la ayuda de un cuchillo podía borrarse cuidadosamente el texto y, después de alisarlas con polvos de talco, podía volverse a escribir en ellas. Pero Poggio no se dedicaba al comercio de pergaminos, y en verdad abominaba a los que se dedicaban a borrar los textos antiguos. Lo que él deseaba era ver lo que se decía en ellos, aunque estuvieran escritos con una caligrafía enrevesada, y sobre todo sentía particular interés por los manuscritos de cuatrocientos o quinientos años de antigüedad, que se remontaran, por tanto, al siglo x o incluso a épocas anteriores.

De haber intentado Poggio justificarla, aquella búsqueda probablemente habría parecido absurda a cualquier habitante de la Alemania de entonces, excepto a unos pocos. Y les habría parecido todavía más absurda si Poggio hubiera explicado que, en realidad, no tenía interés alguno por lo que se había escrito hacía cuatrocientos o quinientos años. Despreciaba aquellos tiempos pasados y los consideraba un período marcado por la superstición y la ignorancia. Lo que esperaba encontrar en realidad eran palabras que no tuvieran nada que ver con el momento en el que habían sido copiadas en el viejo pergamino, palabras que, en el mejor de los casos, no estuvieran contaminadas por el universo mental del humilde amanuense que las puso por escrito. Dicho amanuense, confiaba Poggio, habría copiado con diligencia

y esmero el texto de un pergamino aún más antiguo, obra a su vez de otro amanuense cuya humilde vida tenía igualmente el mismo escaso interés para el buscador de libros, excepto por la huella que hubiera dejado. Si, por un milagro, había suerte, el viejo manuscrito, desaparecido mucho tiempo atrás bajo capas y capas de polvo, sería a su vez una copia fiel de otro manuscrito más antiguo, y este a su vez sería copia de otro. Pues bien, en ese momento, al menos para Poggio, la búsqueda resultaba emocionante y su corazón de cazador latía con más rapidez. El rastro lo reconducía a Roma, pero no a la Roma de su época, caracterizada por una corte papal corrupta, por sus intrigas, por la debilidad política y por las epidemias periódicas de peste bubónica, sino a la Roma del Foro y del Senado, la Roma de una lengua latina cuya belleza cristalina lo llenaba de asombro y le hacía sentir la nostalgia de un mundo ya perdido.

¿Qué podía significar todo aquello en el sur de Alemania hacia 1417 para un individuo que tuviera los pies en el suelo? En opinión de Poggio, un hombre supersticioso habría sospechado de un tipo particular de brujería, la bibliomancia; un hombre más instruido probablemente habría diagnosticado una obsesión psicológica, la bibliomanía; un hombre piadoso se habría preguntado quizá por qué un espíritu en su sano juicio iba a sentir una fuerte atracción por la época anterior al Salvador, que había traído la promesa de redención incluso para los ignorantes paganos. Y todos habrían formulado una pregunta obvia: ¿al servicio de quién estaba aquel hombre?

Es harto probable que el mismísimo Poggio se formulara con insistencia esa misma pregunta. Hasta hacía muy poco, había estado al servicio del papa, del mismo modo que ante-

riormente había estado al servicio de una sucesión de pontífices romanos. Su profesión era la de *scriptor*, esto es, escribiente de documentos oficiales de la burocracia papal, y, gracias a su habilidad y astucia, había ascendido hasta obtener el codiciado cargo de secretario apostólico. Así pues, era el encargado de poner por escrito las palabras del papa, de registrar sus decisiones supremas y de llevar toda su amplísima correspondencia internacional, utilizando siempre un latín sumamente elegante. En el marco formal de una corte, en el que la proximidad física al gobernante absoluto constituía un valor primordial, Poggio era un hombre importante. Escuchaba con atención las palabras que le susurraba el papa al oído; él mismo podía susurrarle al oído sus propios comentarios; y era capaz de interpretar lo que quería decir el pontífice cuando sonreía o cuando fruncía el entrecejo. Tenía acceso, como la mismísima palabra «secretario» indica, a los secretos del papa. Y aquel papa tenía innumerables secretos.

Pero cuando Poggio cabalgaba por Alemania en busca de manuscritos antiguos, ya no ostentaba el título de secretario apostólico. No es que hubiera caído en desgracia ante su señor, el Sumo Pontífice, ni que este hubiera fallecido. Pero todo había cambiado. El papa al que Poggio había servido, y ante el que los fieles (y los no tan fieles) habían temblado, se encontraba en aquellos días del invierno de 1417 encerrado en una prisión imperial en Heidelberg. Desprovisto de su título, de su nombre, de su poder y de su dignidad, había sido deshonrado públicamente y condenado por los príncipes de su propia iglesia. El «infalible y santo» concilio general de Constanza declaró que su conducta «detestable e indecorosa» había llevado el escándalo a la Iglesia y a la cristiandad, y que no era digno de seguir ostentando un cargo tan eleva-

do.[6] En consecuencia, el concilio liberó a todos los creyentes del deber de fidelidad y obediencia a su persona; en efecto, a partir de ese momento quedaba prohibido llamarlo papa y obedecer sus mandatos. En la larga historia de la Iglesia, con su impresionante número de escándalos, habían ocurrido hasta ese momento pocos acontecimientos tan impactantes como aquel, y no se repetiría nada semejante en el futuro.

El papa depuesto no estuvo allí en persona, pero es muy probable que Poggio, su antiguo secretario apostólico, estuviera presente cuando el arzobispo de Riga entregó el sello papal a un orfebre, quien, solemnemente, lo partió en pedazos, junto con el escudo papal. Todos los servidores del papa recién destituido fueron despedidos, y se puso oficialmente fin a su correspondencia, la correspondencia para cuya gestión Poggio había sido trascendental. El papa que había elegido el nombre de Juan XXIII ya no existía; el hombre que había ostentado ese título volvía a llevar su nombre de pila, Baldassarre Cossa. Y Poggio era en aquellos momentos un hombre sin señor.

A comienzos del siglo xv, el hecho de no tener señor representaba para la inmensa mayoría un estado muy poco envidiable, por no decir peligroso. En las aldeas y las ciudades se miraba a los viajeros con recelo; los vagabundos sufrían el castigo del látigo y del hierro candente; y en los caminos solitarios de un mundo sumamente inseguro los desprotegidos eran los más vulnerables. Ni que decir tiene que Poggio distaba mucho de ser un vagabundo. Sofisticado y con una gran preparación, hacía ya tiempo que se movía en los círculos de los más ilustres. Los guardias armados del Vaticano y de Castel Sant'Angelo le permitían cruzar las

puertas que custodiaban sin preguntarle nada, e individuos importantes que ambicionaban entrar en el círculo papal intentaban obtener su favor. Poggio tenía acceso directo a un soberano absoluto, el acaudalado y astuto dueño y señor de un vasto territorio, que, además, decía ser el dueño y señor espiritual de toda la cristiandad de Occidente. En las dependencias privadas de los palacios, como en la propia curia pontificia, era habitual la presencia del secretario apostólico Poggio, intercambiando chistes con enjoyados cardenales, conversando con algún embajador o bien degustando exquisitos vinos servidos en copas de cristal y oro. En Florencia había sido amigo de los personajes más poderosos de la *Signoria*, el organismo gubernamental de la ciudad, y contaba con un distinguido círculo de amistades.

Pero en aquellos momentos, el ex secretario apostólico no se hallaba ni en Roma ni en Florencia. Estaba en Alemania, y el papa al que había seguido hasta la ciudad de Constanza estaba en la cárcel. Los enemigos de Juan XXIII habían ganado la partida y controlaban la situación. Poggio encontraba ahora cerradas muchas puertas que otrora se le habían abierto de par en par. Y los individuos deseosos de favores —una dispensa, una autorización, una posición lucrativa para ellos o para sus parientes— que habían rendido pleitesía al secretario como una manera de rendir pleitesía a su señor le daban ahora la espalda. Poggio veía cómo de repente se interrumpía el flujo de sus ingresos.

Esos ingresos habían sido considerables. Los *scriptores* no tenían un salario fijo, pero podían cobrar honorarios por redactar documentos y conseguir lo que se denominaba «concesiones de gracia», esto es, favores legales en asuntos que requerían cierto grado de corrección técnica o de excepción

que el papa concedía verbalmente o por escrito. Y, por supuesto, había otro tipo de honorarios menos oficiales que podía percibir privadamente todo aquel cuyos consejos y comentarios solía escuchar el papa. A mediados del siglo XV, los ingresos de un secretario rondaban los doscientos cincuenta o trescientos florines anuales, y cualquiera que tuviese un espíritu emprendedor podía ver aumentar perfectamente esta cifra. Al término de unos doce años en el cargo, un colega de Poggio, Jorge de Trebisonda, había conseguido ahorrar más de cuatro mil florines, depositados en bancos romanos, y había podido realizar, además, importantes inversiones inmobiliarias.[7]

Durante toda su vida, en la correspondencia mantenida con sus amistades, Poggio afirmaba que nunca había sido ni ambicioso ni codicioso. Había escrito un célebre tratado en el que atacaba la avaricia como uno de los peores pecados del hombre, y había denunciado la codicia de los monjes hipócritas, de los príncipes sin escrúpulos y de los mercaderes rapaces. Sería absurdo, por supuesto, tomar esas afirmaciones al pie de la letra: tenemos numerosos testimonios de que al final de su carrera, cuando consiguió regresar a la curia papal, Poggio utilizó su cargo para acumular dinero en muy poco tiempo. En la década de 1450, además de disponer de un palacio familiar y una finca en el campo, Poggio había llegado a adquirir varias propiedades rústicas, diecinueve parcelas de terreno y dos casas en Florencia, y poseía además importantes depósitos de dinero en bancos y casas comerciales.[8]

Pero para que llegara tanta prosperidad tenían que pasar todavía muchos años. Un registro oficial (el llamado *catasto* o catastro) compilado en 1427 por las autoridades tributa-

rias indicaba que los recursos de Poggio eran bastante modestos. Y diez años antes, tras la destitución de Juan XXIII, es casi seguro que lo eran mucho más. De hecho, su posterior afán de adquirir bienes tal vez fuera una manera de reaccionar al recuerdo de aquellos largos meses de vacas flacas, que se convertirían en varios años, en los que de pronto se encontró en tierra extraña, sin gozar de una posición ni de unos ingresos fijos y con muy pocos recursos a los que echar mano. En el invierno de 1417, cuando cruzaba a lomos de su caballo las campiñas del sur de Alemania, Poggio no sabía de dónde iban a caerle los florines que pudiera necesitar al día siguiente.

Y lo que resulta más sorprendente es que Poggio, en unos momentos tan críticos como aquellos, no se pusiera a buscar rápidamente un nuevo trabajo ni se apresurara a regresar a Italia.[9] Por el contrario, lo que hizo fue lanzarse a la caza de libros.

Capítulo 2

EL MOMENTO DEL HALLAZGO

Los italianos llevaban casi un siglo obsesionados con la caza de libros, desde que el poeta y erudito Francesco Petrarca ganara para sí la gloria en la década de 1330 reconstruyendo la monumental *Historia de Roma desde su fundación* de Tito Livio y encontrando varias obras maestras de Cicerón, Propercio y otros autores.[10] Los logros de Petrarca habían inducido a otros a dedicarse a la búsqueda de obras perdidas de autores clásicos que con frecuencia habían permanecido sin ser leídas durante varios siglos. Los textos recuperados eran copiados, editados, comentados y celosamente comprados y vendidos, cubriendo de gloria a los que los hallaban y sentando las bases de lo que vendría a denominarse el «estudio de las humanidades».

Los «humanistas», como fueron llamados los que se dedicaban a ese estudio, sabían por el minucioso análisis de los textos de la Roma clásica que habían sobrevivido, que seguían faltando muchos libros otrora famosos o cuando menos partes de ellos. Ocasionalmente, los autores antiguos que Poggio y los demás humanistas leían con tanto celo contenían tentadoras citas de esos libros, que a menudo iban acompañadas de elogios exagerados o de feroces invectivas. Junto a algunos análisis de Virgilio y Ovidio, por

ejemplo, el retórico romano Quintiliano señalaba que «desde luego vale la pena leer a Macro y a Lucrecio»,[11] y a continuación pasaba a comentar a Varrón de Átace, Cornelio Severo, Saleyo Baso, Cayo Rabirio, Albinovano Pedón, Marco Furio Bibáculo, Lucio Accio, Marco Pacuvio, y otros escritores a los que admiraba sobremanera. Los humanistas sabían que algunas de esas obras no conservadas seguramente se habían perdido para siempre —lo cierto es que, con la excepción de Lucrecio, de todos los autores arriba mencionados no queda nada—, pero sospechaban que otras, acaso muchas otras, yacían ocultas en lugares oscuros, no solo de Italia, sino al otro lado de los Alpes. Al fin y al cabo, Petrarca había encontrado el manuscrito del *Pro Archia* de Cicerón en Lieja, en Bélgica, y el de Propercio en París.

El principal coto de caza para Poggio y los buscadores de libros como él eran las bibliotecas de los viejos monasterios y abadías, y había buenos motivos para que así fuera: durante siglos los monasterios habían sido prácticamente las únicas instituciones que se habían preocupado por los libros. Incluso en los tiempos de estabilidad y prosperidad del imperio romano, los niveles de conocimiento de la lectura y la escritura, según nuestros patrones, no habían sido muy altos.[12] Cuando el imperio se hundió, cuando empezaron a decaer las ciudades, cuando disminuyó el comercio, y la gente, cada vez más aterrorizada, solo era capaz de escrutar ansiosamente el horizonte intentando adivinar por dónde iban a llegar los ejércitos bárbaros, todo el sistema romano de educación elemental y superior se vino abajo. Lo que empezó en recortes acabó en el abandono más absoluto. Las escuelas fueron abandonadas, las bibliotecas y las academias cerraron sus puertas, y los gramáticos y maestros de retórica profesionales se encontraron sin trabajo. Había co-

sas más importantes por las que preocuparse que la suerte que pudieran correr los libros.

Se suponía, en cambio, que todos los monjes sabían leer. En un mundo dominado cada vez más por caudillos guerreros analfabetos, esa expectativa, formulada a comienzos de la historia del monaquismo, llegaría a tener una importancia incalculable. He aquí la *Regla* de los monasterios fundados en Egipto y en todo Oriente Medio por el santo copto Pacomio a finales del siglo IV. Cuando se presente a los más antiguos un nuevo candidato a entrar en el monasterio,

> le darán veinte salmos o dos epístolas de los Apóstoles o algún otro fragmento de las Escrituras. Y si es analfabeto irá a la hora prima, tercia y sexta con alguien que pueda enseñarle y que habrá sido designado para ello. Se mantendrá de pie delante de él y estudiará con la mayor atención y con toda gratitud. Se escribirán para él los elementos de las sílabas, los verbos y los nombres y, aunque no quiera, se le obligará a leer (*Regla* 139).[13]

«Se le obligará a leer.» Fue esa obligación lo que, en aquellos siglos de caos, contribuyó a salvar del naufragio absoluto los grandes logros del pensamiento antiguo.

Aunque la más influyente de todas las reglas monásticas, la de san Benito, escrita en el siglo VI, no especificaba con tanta rotundidad y explicitud el requisito del conocimiento de la lectura y la escritura, incluía algo equivalente al establecer cada día un período dedicado a la lectura —«la lectura divina», según sus palabras— y otro al trabajo manual. «La ociosidad es enemiga del alma», escribía el santo, encargándose de paso de que las horas del día estuvieran bien ocupadas. A los monjes se les permitía también leer a otras horas, aunque esas lecturas voluntarias debían llevarse a cabo en el silencio más estricto. (En tiempos de san Benito,

como ocurriera durante toda la Antigüedad, la lectura se realizaba habitualmente en voz alta.) Pero para las horas de lectura decretadas por la *Regla* no cabía voluntariedad.

Los monjes tenían que leer, les gustara o no, y la *Regla* preveía una supervisión muy atenta:

> Y es necesario designar a uno o dos ancianos que recorran el monasterio durante las horas en que los hermanos están en la lectura. Su misión es observar si algún hermano, llevado de la acedia [*acediosus*], en vez de entregarse a la lectura, se da al ocio y a la charlatanería, con lo cual no solo se perjudica a sí mismo, sino que distrae a los demás (49:17-18).[14]

El término *acediosus*, traducido a veces por «apático», hace referencia a una enfermedad, propia de las comunidades monásticas, que ya había sido diagnosticada brillantemente a finales del siglo IV por uno de los Padres del Desierto, Juan Casiano. Al monje que es presa de la acedia le resultará difícil o imposible dedicarse a la lectura. Apartando la mirada del libro, intentará distraerse con la charlatanería, pero lo más probable es que mire con disgusto a lo que le rodea y a los demás monjes. Pensará que las cosas son mejores en cualquier otra parte, que está echando a perder su vida, que todo es rancio y absurdo, y que se ahoga.

> Mira con ansiedad a su alrededor, aquí y allá, y suspira quejándose de que ningún hermano viene a verlo; entra y sale a menudo de su celda, y levanta la vista muchas veces al sol, como si tardara demasiado en ponerse, y de ese modo una especie de confusión absurda de la mente se apodera de él como una tiniebla repugnante.[15]

Semejante monje —y evidentemente había muchos así— había sucumbido a lo que hoy día llamaríamos un estado clínico de depresión.

Casiano llamaba a esta enfermedad «el demonio meridiano», y la *Regla de san Benito* prevé una minuciosa vigilancia, en especial a las horas de la lectura, para detectar cualquier manifestación de sus síntomas.

> Si a alguien se le encuentra de esta manera, lo que ojalá no suceda, sea reprendido una y dos veces; y, si no se enmienda, será sometido a la corrección que es de precepto, para que los demás escarmienten.[16]

A la negativa a leer durante las horas de rigor —por distracción, aburrimiento o desesperación— se respondería primero con una reprimenda en público y luego, si el individuo persistía en su rechazo a la lectura, se le trataría a golpes. Los síntomas de dolor psíquico se eliminarían con el dolor físico. Así, debidamente escarmentado, el monje angustiado volvería —en principio al menos— a la «lectura divina».

Había además otro momento en el que la *Regla de san Benito* preveía la lectura: cada día, a la hora de comer, un hermano tenía el cometido semanal de leer en voz alta. Benito era consciente de que, al menos para algunos monjes, esta tarea habría podido ser motivo de orgullo, así que intentó eliminar tal sentimiento lo mejor que pudo: «Comenzará su servicio pidiendo a todos que oren por él después de la misa y de la comunión para que Dios aparte de él el espíritu de elación».[17] Era consciente también de que para otros las lecturas podían dar pie a las burlas o simplemente a la charlatanería, y también en este sentido la *Regla* contenía una minuciosa disposición: «Reinará allí un silencio absoluto, de modo que no se perciba rumor alguno ni otra voz que no sea la del lector».[18] Pero sobre todo quería evitar que las lecturas provocaran la discusión o el debate: «No tenga allí

nadie el atrevimiento de preguntar nada sobre la lectura misma o cualquier otra cosa, para no dar ocasión».[19]

«Para no dar ocasión»: la frase, en un texto con frecuencia muy claro, resulta curiosamente vaga. ¿Ocasión de qué y para quién? Los editores modernos a veces intercalan la expresión «al diablo» y, en efecto, probablemente sea eso lo que esté implícito. ¿Pero por qué el Príncipe de las Tinieblas iba a soliviantarse ante una cuestión relacionada con las lecturas? La respuesta solo puede ser que cualquier pregunta, por inocua que fuera, permitía plantear una propuesta de debate, una controversia que quizá inspirara a alguien la sospecha de que las doctrinas religiosas estaban abiertas a la investigación y a la disputa.

Benito no prohibía en absoluto los comentarios a los textos sagrados que se leían en voz alta, pero pretendía restringir su origen: «Únicamente, si el superior quiere, quizá, decir con brevedad algunas palabras de edificación para los hermanos», dispone la *Regla*.[20] Esas palabras no debían ser puestas en tela de juicio ni contradichas, y de hecho debía reprimirse en principio toda discusión. Como pone de manifiesto la lista de castigos de la influyente regla del monje irlandés Columbano (nacido hacia el mismo año en que murió Benito), estaba prohibido cualquier bullicioso debate, intelectual o del tipo que fuera. Para el monje que se atreviera a contradecir a otro monje profiriendo palabras como, por ejemplo: «No es como tú dices», estaba prevista una pena muy rigurosa: «La imposición de silencio o cincuenta azotes». Los altos muros que confinaban la vida mental de los monjes —la imposición de silencio, la prohibición de hacer preguntas, el castigo del debate con bofetadas o azotes— tenían por objeto afirmar sin ambages que esas

comunidades piadosas eran todo lo contrario de las academias filosóficas de Grecia y Roma, lugares que habían florecido gracias al espíritu de contradicción y que habían cultivado una curiosidad incesante y vastísima.

A pesar de todo, las reglas monásticas exigían el ejercicio de la lectura, y eso bastó para poner en marcha una extraordinaria cadena de consecuencias. La lectura no era simplemente algo opcional o deseable o recomendable; la lectura era obligatoria. Y la lectura requería libros. Los libros que se abrían una y otra vez acababan deteriorándose, por mucho cuidado que se pusiera a la hora de manejarlos. Así pues, casi sin que nadie se diera cuenta, las reglas monásticas hicieron que los monjes se vieran obligados a comprar o a conseguir una y otra vez libros. A lo largo de las violentas guerras góticas de mediados del siglo VI y durante el período todavía más funesto que vino después, los últimos talleres comerciales de producción de libros quebraron, y las huellas del mercado de textos escritos desaparecieron. De ese modo, y otra vez casi sin que nadie se diera cuenta, las reglas monásticas hicieron que los monjes se vieran obligados a preservar y a copiar minuciosamente los libros que ya poseían. Pero hacía mucho tiempo que había desaparecido todo el contacto con los fabricantes de papiros de Egipto y, por otro lado, a falta de un tráfico comercial de libros, la industria de la transformación de pieles de animales en superficies aptas para la escritura había caído en desuso. Por consiguiente, y de nuevo casi sin que nadie se diera cuenta, las reglas monásticas hicieron que los monjes se vieran obligados a aprender el laborioso arte de la fabricación de pergaminos y a salvar de la destrucción los ya existentes. Sin querer emular a las élites paganas poniendo los libros o la escritura en

el centro de la sociedad, sin afirmar en ningún momento la importancia de la retórica y la gramática, sin premiar la erudición ni el debate, los monjes se convirtieron en los principales lectores, bibliotecarios, conservadores y productores de libros del mundo occidental.

Poggio y otros humanistas que iban tras la pista de obras clásicas perdidas sabían todo esto. Después de inspeccionar exhaustivamente numerosas bibliotecas monásticas de Italia y de seguir el ejemplo de Petrarca en Francia, sabían que los grandes territorios todavía sin explorar eran Suiza y Alemania. Pero el acceso a muchos de esos monasterios y abadías era dificilísimo: sus fundadores los habían situado deliberadamente en lugares aislados, con el fin de apartarlos de todas las tentaciones, distracciones y peligros del mundo. Pero una vez que el humanista celoso, tras soportar las incomodidades y riesgos del viaje, llegaba a aquellos recónditos monasterios, ¿qué pasaba? El número de eruditos que sabían lo que debían buscar y que eran lo bastante competentes para reconocer el objeto de sus pesquisas, si tenían la suerte de dar con él, era pequeñísimo. Además estaba el problema del acceso: para traspasar el umbral de un convento, el erudito debía ser capaz de convencer a un abad escéptico y a un bibliotecario todavía más escéptico de que tenía un motivo legítimo para presentarse allí. La entrada en la biblioteca era negada habitualmente a todos los extraños. Petrarca era clérigo y, por tanto, podía al menos justificar su petición desde la gran comunidad institucional de la Iglesia. Muchos humanistas, en cambio, eran laicos y no habrían tardado en despertar sospechas.

Estos inconvenientes tan desalentadores no agotaban la lista de los problemas. Pues si un cazador de libros llegaba a un monasterio, si lograba traspasar las pesadas puertas del convento y entrar en la biblioteca, y era capaz de encontrar algo que fuera realmente interesante, todavía le quedaba algo por hacer con el manuscrito que había descubierto.

Los libros eran escasos y valiosos. Daban prestigio al monasterio que los poseía y los monjes no eran propensos a perderlos de vista, especialmente si habían tenido ya alguna experiencia con humanistas italianos amigos de lo ajeno. A veces los conventos intentaban asegurar su posesión llenando sus preciosos manuscritos de maldiciones. «Al que lo robare o tomare prestado y no lo devolviere a su propietario», dice una de esas maldiciones,

> que este libro se convierta en una serpiente cuando lo tenga en sus manos y lo muerda. Haga que le dé una perlesía y todos sus miembros queden mustios. Que se consuma de dolor pidiendo a gritos clemencia y su agonía no cese hasta quedar deshecho. Que los gusanos corroan sus entrañas en nombre del Gusano que nunca muere, y, cuando llegue al castigo final, que las llamas del infierno lo consuman para siempre.[21]

Incluso un escéptico mundano, con grandes deseos de apoderarse de lo que al fin había caído en sus manos, habría vacilado antes de escamotear semejante libro guardándoselo entre los pliegues del manto.

Si los monjes eran pobres o simplemente venales, podía ofrecérseles dinero para que se desprendieran de sus libros, pero el propio interés mostrado por el extraño habría hecho subir al instante su precio. Siempre cabía la posibilidad de pedir permiso al abad para llevarse un manuscrito con la solemne promesa de devolverlo enseguida. Pero aunque pudiera haber abades excepcionalmente crédulos o ingenuos,

eran muy raros y estaban muy alejados unos de otros. No había manera de obligarles a dar su consentimiento y, si la respuesta era negativa, todo el negocio estaba perdido. Como último recurso, siempre cabía desafiar a las maldiciones e intentar el robo, desde luego, pero las comunidades monásticas eran culturas avezadas en el arte de la vigilancia. Los visitantes eran observados con particular atención, las puertas se cerraban con llave y cerrojo cada noche, y algunos hermanos eran rústicos fornidos que no habrían tenido el menor escrúpulo en pegar una paliza a cualquier ladrón pillado *in fraganti* hasta casi matarlo.

Poggio era un individuo con una capacidad casi única de arrostrar semejantes peligros. Había recibido una instrucción excepcional en las artes necesarias para descifrar la escritura de los manuscritos antiguos. Era un latinista maravillosamente dotado, con una vista especialmente aguda para las expresiones reveladoras, los mecanismos retóricos y las estructuras gramaticales del latín clásico. Había leído con suma atención y en grandísima medida la literatura de la Antigüedad, y gracias a sus prodigiosas dotes había aprendido de memoria las decenas de pistas que permitían identificar a determinados autores y obras perdidas. No era fraile ni cura, pero sus largos años de servicio en la curia o corte pontificia le habían permitido adquirir un profundo e íntimo conocimiento de las estructuras institucionales de la Iglesia, así como mantener una relación personal con muchos de los miembros más poderosos del clero, incluidos varios papas.

Por si estos contactos de altísimo nivel no hubieran bastado para permitirle atravesar las puertas cerradas a cal y canto de la biblioteca de una abadía perdida, Poggio poseía

un notable encanto personal. Era un maravilloso relatador de anécdotas, un astuto conocedor de chismes y un infatigable contador de chistes, muchos de ellos subidos de tono. A decir verdad, no podía conversar con los monjes alemanes en su lengua materna. Aunque había vivido más de tres años en una ciudad de lengua germánica, no había aprendido alemán por su cuenta. Tratándose de un lingüista tan consumado, parece que esta ignorancia era voluntaria: el alemán era la lengua de los bárbaros, y evidentemente Poggio no tenía el menor interés en hacerla suya. En Constanza lo más probable es que se desenvolviera en un mundo social que hablaba casi de modo exclusivo latín o italiano.

Pero si el hecho de no saber hablar alemán debió de resultar enojoso durante el viaje, en las posadas y otras paradas del camino, no habría supuesto ningún problema serio para Poggio una vez que llegara a su destino. El abad, el bibliotecario y muchos otros miembros de la comunidad monástica hablarían latín. No habrían poseído con toda verosimilitud el elegante latín clásico que Poggio había llegado a dominar esmeradamente, sino más bien, a juzgar por la variada y vigorosa producción literaria de la época que se ha conservado, un latín vivo, fluido y sumamente flexible que podía pasar sin esfuerzo de las disquisiciones escolásticas más sutiles a las obscenidades más terrenales. Si tenía la sensación de que podía impresionar a sus anfitriones con su gravedad moral, Poggio podía elaborar un elocuente discurso acerca de las miserias de la condición humana; pero si pensaba que podía ganárselos haciéndolos reír, podía ponerse a contar uno de sus cuentos de rústicos mentecatos, matronas complacientes y curas sexualmente rapaces.

Poggio poseía además otro don que lo diferenciaba, de hecho, de todos los demás humanistas que andaban a la caza de libros. Era un amanuense extraordinariamente instruido, con una letra excepcionalmente bonita, grandes poderes de concentración y un alto grado de minuciosidad. A tanta distancia, nos resulta difícil percibir el significado de esas cualidades: nuestras tecnologías para la producción de transcripciones, facsímiles y copias han acabado casi por completo con lo que era en otro tiempo una importante labor personal. Esa importancia empezó a declinar, aunque no de forma vertiginosa, ya en tiempos de Poggio, pues en la década de 1430 un empresario alemán, Johannes Gutenberg, empezó a hacer experimentos con un nuevo invento, los tipos móviles, que no tardarían en revolucionar la reproducción y la transmisión de los textos. A finales de siglo, los impresores, especialmente el gran Aldo Manuzio en Venecia, publicarían textos latinos con un tipo de letra cuya claridad y elegancia siguen siendo insuperables cinco siglos después. Ese tipo de letra se basaba en la hermosa escritura a mano de Poggio y sus amigos humanistas.[22] Lo mismo que hacía Poggio a mano para producir una sola copia se haría pronto de forma mecánica para producir cientos de ellas.

Pero ese logro estaba todavía por venir y, en cualquier caso, los impresores que compondrían los libros con tipos móviles dependerían de copias legibles escritas a mano, manuscritos que resultaban a menudo indescifrables para todos, salvo unos pocos. El talento de Poggio como copista sorprendió a sus contemporáneos por su carácter singular, y resultaba tanto más sorprendente debido a la rapidez con la que trabajaba. Eso significaba que podía no solo colarse en un monasterio y olfatear el paradero de preciosos manuscri-

tos de obras perdidas, sino también tomarlos prestados, copiarlos rápidamente y enviar luego el resultado de su labor a los humanistas que lo esperaban con impaciencia en Italia. Si el préstamo del manuscrito resultaba imposible —esto es, si el bibliotecario se negaba a dejar que se llevara un determinado manuscrito—, entonces Poggio podía copiarlo *in situ* o, si era necesario, podía confiar la tarea a un amanuense al cual él mismo había adiestrado hasta que alcanzaba un nivel mínimo de competencia.

En 1417 se daba, pues, en Poggio, el buscador de libros, una conjunción casi perfecta de tiempo, conocimientos y deseo. Lo único que le faltaba era dinero contante y sonante. Viajar, aunque fuera con suma austeridad, resultaba caro. Estaban los costes del alquiler del caballo; el precio que había que pagar por pasar ríos o por transitar por caminos de peaje; las cantidades que había que abonar —prácticamente una extorsión en toda regla— a los malhumorados funcionarios de aduanas y a los agentes de los pequeños señores feudales; las propinas de los guías utilizados para cruzar los pasos de montaña más difíciles; y naturalmente la cuenta de la comida, el alojamiento y la cuadra en las posadas. Necesitaba también dinero para pagar a un amanuense que lo ayudara y para disponer, en caso de necesidad, del incentivo suficiente con el que inducir a los monasterios renuentes a prestarle sus tesoros.

Aunque hubiera guardado algunos fondos de las ganancias obtenidas durante sus años trabajando en la burocracia papal, es muy poco probable que hubiese podido sufragar todos esos gastos de su bolsillo. En tales circunstancias, el

inveterado epistológrafo tendría que recurrir a su pluma. Es probable que escribiera a algunos amigos ricos de su país que compartían su misma pasión, explicándoles que las circunstancias le habían ofrecido de repente la oportunidad con la que solo se habían atrevido a soñar. Gozando como gozaba de buena salud, sin las trabas impuestas por el trabajo o la familia, sin tener ninguna obligación con nadie, y libre de ir y venir a su antojo, estaba listo para embarcarse en una búsqueda seria de los tesoros escondidos que más significaban para todos ellos: el legado del mundo antiguo.

Semejante apoyo, ya viniera de un solo protector acaudalado o de un grupo de humanistas como él, nos ayuda a explicar el hecho de que, en enero de 1417, Poggio se hallara de camino hacia el lugar en el que iba a hacer su descubrimiento. El apoyo con el que contaba debía de ser considerable, pues esa no fue la única expedición a la caza de libros que emprendió aquel invierno. Se produjo inmediatamente después de otro viaje, en esta ocasión al venerable monasterio de San Gall, no lejos de la ciudad de Constanza, y de hecho había sido su segunda visita a dicho convento. El año anterior, en compañía de dos amigos italianos, Poggio había hecho en San Gall una serie de importantes hallazgos. Convencido de que podían haber pasado por alto otros tesoros, volvió al monasterio con uno de esos amigos.

Poggio y su acompañante, Bartolomeo Aragazzi, tenían mucho en común. Los dos eran toscanos, Poggio de la pequeña localidad de Terranuova, cerca de Arezzo, y Bartolomeo de la hermosa ciudad de Montepulciano, situada en lo alto de una colina. Los dos habían ido a Roma y habían conseguido un puesto de amanuense en la curia papal. Los dos habían llegado a Constanza en calidad de secretarios apos-

tólicos durante el desastroso pontificado de Juan XXIII y, por consiguiente, cuando cayó este papa, los dos se encontraron allí con todo el tiempo del mundo en sus manos.[23] Además los dos eran humanistas apasionados, ansiosos de usar sus habilidades en la lectura y copia de documentos para recuperar los textos perdidos de la Antigüedad.

Eran íntimos amigos, que trabajaban y viajaban juntos y compartían las mismas ambiciones, pero eran también rivales, competidores en la búsqueda de la fama que acarreaban los descubrimientos. «Odio toda conversación jactanciosa, toda adulación, toda exageración», escribía Bartolomeo a un importante protector suyo en Italia; «Dios me libre de enorgullecerme con sueños de engreimiento y de vanagloria.»[24] Esta carta, fechada el 19 de enero de 1417, fue escrita en San Gall y a continuación se mencionan en ella algunos de los notables descubrimientos que había hecho en la que él llama la «cárcel» en la que se hallaban confinados. Añadía Bartolomeo que no esperaba ser capaz de describir todos los volúmenes que había encontrado, «pues un día entero apenas bastaría para enumerarlos todos». De modo harto elocuente, ni siquiera menciona el nombre de su compañero de viaje, Poggio Bracciolini.

El problema era que los descubrimientos realizados por Bartolomeo sencillamente no habían sido muy emocionantes. Había sacado a la luz una copia de un libro de Flavio Vegecio Renato sobre el antiguo ejército romano —obra que, decía en tono muy poco convincente, «nos hará bien, si lo usamos alguna vez en el campo de batalla o con más gloria en una cruzada»— y un pequeño vocabulario o lista de palabras de Pompeyo Festo. Ambos libros no solo eran de importancia absolutamente menor, sino también, como el pro-

pio Bartolomeo debía de saber, los dos podían conseguirse ya en Italia, de modo que en realidad ninguno de ellos suponía un verdadero descubrimiento.

A finales de enero, al no poder acceder a los grandes tesoros que habían esperado encontrar y sintiendo acaso el peso de su competitividad, los amigos decidieron separarse e irse cada uno por su lado. Poggio se dirigió al norte, como es evidente, con toda probabilidad acompañado de un amanuense alemán, al que estaba enseñando el oficio. Bartolomeo parece que se fue solo. «Pondré rumbo a otro monasterio de los eremitas en lo más profundo de los Alpes», escribió a su corresponsal italiano.[25] Planeaba, pues, dirigirse a otros monasterios todavía más remotos. Eran lugares a los que resultaba dificilísimo acceder, sobre todo en invierno —«el camino es abrupto y escarpado, pues no hay forma de acceder a ellos sino a través de los precipicios de los Alpes y cruzando ríos y bosques»—, pero se recordaba a sí mismo que «la senda de la virtud está llena de trabajos y peligros». Corría el rumor de que en aquellas bibliotecas monásticas había enterrados grandes tesoros de libros antiguos. «Intentaré obligar a este pobre cuerpo mío a realizar el esfuerzo de rescatarlos, sin estremecerse ante las dificultades de su emplazamiento, ni ante las incomodidades y el frío cada vez más riguroso de los Alpes.»

Cuesta trabajo no sonreír hoy ante tantas pretensiones de dificultad —como experto jurista, Bartolomeo pretendía conseguir indudablemente un efecto retórico—, pero lo cierto es que se sintió enfermo poco después de abandonar San Gall y se vio obligado a regresar a Constanza, donde tardó varios meses en recuperarse. Poggio, que se había dirigido al norte, no debía de saber que, como Bartolomeo había

abandonado la caza, se había quedado solo en su tarea de búsqueda.

A Poggio no le gustaban los monjes. Conocía a algunos que eran realmente admirables, hombres de enorme erudición y gravedad moral. Pero en general los consideraba supersticiosos, ignorantes e irremisiblemente vagos. A su juicio, los monasterios eran los basureros a los que iban a parar aquellos que no eran juzgados aptos para la vida mundana. Los nobles se quitaban así de encima a los hijos que consideraban pusilánimes, inadaptados o inútiles; los mercaderes enviaban allí a sus hijos cortos de genio o paralíticos; y los campesinos se libraban por ese conducto de las bocas que no podían mantener. Los más robustos de entre ellos podían realizar al menos alguna labor productiva en las huertas y jardines de las abadías y sus campos adyacentes, como habían hecho los monjes de otras épocas más austeras, pero en su mayoría, a juicio de Poggio, eran todos una pandilla de vagos. Tras los gruesos muros de los conventos, aquellos parásitos salmodiaban sus oraciones y vivían de las rentas generadas por los arrendatarios que cultivaban los extensos latifundios de los monasterios. La Iglesia poseía muchísimas tierras, era más rica que los principales nobles del reino, y tenía el poder terrenal necesario para imponer el pago de las rentas y demás derechos y privilegios que poseía. Cuando fue elegido el nuevo obispo de Hildesheim, en el norte de Alemania, y pidió que le enseñaran la biblioteca diocesana, lo llevaron a la armería y allí le mostraron las picas y hachas de guerra que había colgadas en las paredes; esos, le dijeron, eran los libros con los que se habían ganado

los derechos del obispado y con los que era preciso defenderlos.[26] Es probable que los habitantes de las abadías más ricas no tuvieran necesidad de recurrir a esas armas demasiado a menudo, pero cuando estaban tranquilamente sentados a la luz del crepúsculo y contemplaban sus posesiones, sabían —como también sabían sus colonos— que disponían de la fuerza bruta necesaria.

Poggio había compartido con sus amigos de la curia muchos chistes acerca de la venalidad, la estupidez y el apetito sexual de los frailes. Por otra parte, las supuestas manifestaciones de piedad de estos no le impresionaban: «No veo que hagan nada más que cantar como grillos», escribía, «y no puedo dejar de pensar que son pagados con demasiada liberalidad por la mera ejercitación de sus pulmones.»[27] Incluso el duro trabajo de la disciplina espiritual monástica le parecía poca cosa comparado con el trabajo verdaderamente duro que veía realizar en los campos: «Ensalzan su labor como si fuera una especie de trabajo hercúleo, solo porque se levantan en plena noche a cantar las alabanzas de Dios. El hecho de que se dediquen a ejercitarse en la salmodia ¡es sin duda una extraordinaria prueba de mérito! ¿Qué dirían si estuvieran obligados, como los campesinos, a levantarse para ir a arar expuestos a la lluvia y al viento, con los pies descalzos, y cubiertos con poca ropa?». Todo lo que hacían le parecía un ejercicio de hipocresía.

Naturalmente, sin embargo, cuando Poggio se acercara al monasterio que era la meta de su viaje, seguro que ocultaría estas ideas en su pecho. Puede que despreciara la vida monástica, pero la conocía demasiado bien. Sabía exactamente dónde tenía que ir una vez que entrara en la abadía y qué palabras zalameras convenía decir para tener acceso a aque-

llo que más deseaba ver. Ante todo, sabía exactamente cómo se habían producido las cosas que buscaba. Aunque ridiculizase lo que consideraba la pereza monástica, sabía que lo que encontrara, fuera lo que fuese, existía solo debido a siglos y siglos de dedicación institucional y de largo y esmerado trabajo humano.

La *Regla de san Benito* exigía el trabajo manual, así como la oración y la lectura, y siempre se había dado por supuesto que en ese trabajo podía incluirse la escritura. Los primeros fundadores de órdenes monásticas no consideraron que la copia de manuscritos fuera una labor demasiado elevada; por el contrario, eran bien conscientes de que en el mundo antiguo ese trabajo había sido realizado en su mayor parte por esclavos cultos. Semejante tarea era por lo tanto intrínsecamente humillante, además de tediosa; una combinación perfecta para el proyecto ascético de disciplina del espíritu. Poggio no sentía la menor simpatía por ese tipo de disciplina espiritual; competitivo y ambicioso, su espíritu ansiaba brillar a la luz del mundo, no eludir su mirada. Para él, copiar manuscritos —cosa que hacía con una maestría sin rival— no era una actividad ascética, sino más bien estética, una actividad a través de la cual mejoraba su reputación personal. Gracias a ese talento suyo era capaz de reconocer exactamente al primer golpe de vista —con admiración o con desprecio— el esfuerzo y la habilidad que se había puesto en el manuscrito que tenía ante sus ojos.

No todos los monjes eran por igual duchos en el arte de hacer copias, del mismo modo que no todos lo eran en el duro trabajo agrícola del que dependía la supervivencia de las comunidades terrenales. Las primeras reglas ya preveían una división del trabajo, como vemos en la *Regla* de un be-

nedictino francés, san Ferréol (530-581): «El que no vuelva la tierra con el arado tendrá que emplear los dedos para escribir en los pergaminos». (Naturalmente también tenía validez el principio contrario: el que no supiera emplear sus dedos para escribir pergaminos era destinado al arado.) Quienes escribían excepcionalmente bien —con letra bonita y clara, que los demás frailes pudieran leer con facilidad y con esmerada exactitud en su transcripción— llegaban a ser muy estimados. En los códigos de «wergeld», en los que en los países germánicos y en Irlanda se especificaba la indemnización que había que pagar por un caso de asesinato —doscientos chelines por matar a un aldeano, trescientos por un clérigo de rango inferior, cuatrocientos si el clérigo estaba diciendo misa en el momento de la agresión, etcétera—, la muerte violenta de un amanuense era equiparada a la de un obispo o un abad.

Su alto precio, en una época en la que la vida humana costaba muy poco, indica lo importante y a la vez lo difícil que era para los monasterios conseguir los libros que necesitaban para poner en práctica la regla de la lectura. Incluso las bibliotecas monásticas más célebres de la Edad Media eran pequeñísimas en comparación con las bibliotecas de la Antigüedad o las que existían en Bagdad o El Cairo. Reunir una cantidad modesta de libros en los largos siglos que precedieron a la invención de la imprenta, acontecimiento que cambió para siempre esa ecuación, supuso en último término la necesidad de establecer los llamados *scriptoria*, talleres en los que los monjes se adiestraban para permanecer largas horas sentados haciendo copias. Al principio es probable que el trabajo se realizara en cualquier rincón improvisado del claustro, donde, aunque el frío agarrotara a veces los dedos, al menos habría buena luz. Pero con el tiempo se

asignaron o se construyeron salas especiales al efecto. En los monasterios más grandes, ansiosos por reunir colecciones prestigiosas de libros, los *scriptoria* eran grandes salas equipadas con ventanas provistas de vidrieras translúcidas, junto a las cuales cada monje —hasta treinta incluso— ocupaba su pupitre, a veces separados unos de otros.

Al frente del *scriptorium* estaba la persona a la que Poggio y los demás buscadores de libros habrían dedicado los halagos más seductores: el bibliotecario del monasterio. Este importante personaje habría estado acostumbrado a las cortesías más exageradas, pues era el encargado de suministrar todo el material necesario para llevar a cabo la copia de los manuscritos: plumas, tinta y cortaplumas, cuyas virtudes y defectos quedarían sin remisión patentes para el laborioso escriba a las pocas horas de comenzar su jornada. Si quería, el bibliotecario podía hacer insoportable la vida del copista o, por el contrario, suministrar a su favorito unas herramientas particularmente buenas. Entre esas herramientas cabría citar reglas, leznas (para hacer pequeños agujeros que le ayudaran a trazar los renglones bien rectos), plumas de metal de punta fina para dibujar dichos renglones, atriles para sujetar el libro que debía ser copiado o pesas para impedir que las hojas se pasaran solas. Cuando los manuscritos debían llevar ilustraciones, había otros instrumentos y materiales especiales.

En el mundo antiguo la mayor parte de los libros tenían forma de rollos —como los rollos de la Torah que los judíos utilizan en sus servicios religiosos en la actualidad—, pero en el siglo IV casi todos los cristianos habían optado ya por un formato distinto, el códice, del que derivan los libros que hoy día conocemos. El códice tiene una ventaja enorme, y

es que para el lector resulta mucho más fácil encontrar en él lo que necesite buscar: el texto puede ser paginado y provisto convenientemente de un índice, y las páginas pueden pasarse con toda comodidad hasta dar con el punto deseado. Hasta la invención del ordenador, con sus funciones de búsqueda, mucho más eficaces, no pudo plantearse un reto lo bastante serio al formato maravillosamente sencillo y flexible del códice. Solo en la actualidad hemos empezado otra vez a «desenrollar» un texto en el monitor de la computadora.

Como el papiro se había vuelto inasequible y el uso del papel no se generalizó hasta el siglo XIV, durante más de mil años el material empleado para la confección de libros fueron principalmente las pieles de los animales: vacas, ovejas, cabras y, en ocasiones, ciervos. Estas superficies tenían que ser pulidas y de ahí que otro de los instrumentos que repartía el bibliotecario del monasterio fuera la piedra pómez: frotando con ella se eliminaba cualquier resto de pelo que pudiera quedar, así como cualquier rugosidad o imperfección. Al copista al que suministraran un pergamino de mala calidad le aguardaba una tarea muy desagradable, y de hecho en los márgenes de los manuscritos monásticos conservados encontramos de vez en cuando estallidos de desesperación del siguiente tenor: «Este pergamino está lleno de pelos»... «La tinta es muy clara, el pergamino malo, el texto difícil»... «Gracias a Dios va a oscurecer enseguida».[28] «Permítase al copista poner fin a su trabajo», puso un monje fatigado debajo de su nombre, la fecha y el lugar en el que había realizado su trabajo. «Ya he terminado de copiarlo todo», escribió otro. «¡Por Dios, dame un trago!»[29]

El mejor pergamino, el que hacía más fácil la vida a los copistas y el que debió de constituir su sueño más apreciado, estaba hecho de piel de ternero lechal y se llamaba vitela. Y la mejor vitela era la uterina, hecha con la piel de terneros nonatos. De una blancura resplandeciente, estas pieles, suaves y duraderas, se reservaban para los libros más preciados, aquellos que se adornaban con elaboradas miniaturas, semejantes a verdaderas joyas, y en ocasiones encuadernados con tapas que llevaban incrustadas auténticas joyas. En todas las bibliotecas del mundo se conserva todavía un número razonable de estos curiosos objetos, obra admirable de copistas que vivieron hace setecientos u ochocientos años y que trabajaron horas incontables para crear algo tan hermoso.

Los buenos copistas eran eximidos a veces de la oración en común, para maximizar las horas de luz que pudieran pasar en el *scriptorium.* Y tampoco tenían que trabajar por la noche: debido al temor —perfectamente justificable— a posibles incendios, estaba totalmente prohibido encender velas. Pero a juzgar por el tiempo que pasaban sentados ante el pupitre —unas seis horas al día—, su vida estaba dedicada por entero a los libros. Al menos en algunos monasterios, cabía esperar que los monjes entendieran lo que estaban copiando: «Concédenos, Señor, bendecir este taller de tus servidores», decía la dedicatoria de un *scriptorium*, «que todo lo que escriban en él sea comprendido por su inteligencia y hecho realidad en sus obras».[30] Pero el verdadero interés de los amanuenses por los libros que copiaban (o su desagrado por esos mismos libros) era de todo punto irrelevante. De hecho, en la medida en la que la labor de copia era una modalidad de disciplina —un ejercicio de humildad y una aceptación voluntaria del dolor—, el desagrado o

simplemente la no comprensión de lo que se copiaba era preferible al interés por ello. Había que evitar a toda costa la curiosidad.

La absoluta subordinación del copista monástico al texto —la supresión de su intelecto y su sensibilidad, en aras del aniquilamiento de su espíritu— no podía estar más lejos de la curiosidad y el egotismo de Poggio. Pero el humanista toscano era consciente de que sus apasionadas esperanzas de recuperar vestigios razonablemente precisos del pasado clásico dependían en gran medida de esa subordinación. Un lector interesado, como sabía Poggio, era propenso a alterar su texto con el fin de conseguir que tuviera sentido, pero esas alteraciones, con el paso de los siglos, daban pie irremisiblemente a auténticas corrupciones. Más valía que los copistas monásticos hubieran sido obligados a copiarlo todo con exactitud, tal como aparecía ante sus ojos, incluso aquellas cosas que aparentemente no tenían ningún sentido.

La página del manuscrito que se copiaba solía estar tapada por un folio en el que se había recortado una ventana, para que el monje tuviera que fijar su atención en un renglón cada vez. Y los frailes tenían terminantemente prohibido cambiar cualquier cosa que consideraran que era un error del texto que estaban copiando. Podían corregir solo los errores de su pluma (*lapsus calami*) raspando esmeradamente la tinta con una cuchilla y reparando el punto con una mezcla de leche, queso y cal, la versión medieval de nuestros modernos líquidos correctores. No cabía la posibilidad de arrancar la página y empezar una nueva. Aunque las pieles de oveja y de cabra eran muy abundantes, el proceso de producción de pergaminos a partir de ese material era laboriosísimo. Los buenos pergaminos eran demasiado

valiosos y escasos para ser desperdiciados. Ese valor nos permite comprender mejor el hecho de que los monasterios intentaran sobre todo coleccionar los manuscritos antiguos en vez de tirarlos a la basura.

De hecho, en algunos monasterios había abades y bibliotecarios que apreciaban no solo los pergaminos, sino también las obras paganas escritas en ellos. Empapados de literatura clásica, algunos pensaban que podían expoliar los tesoros aún incontaminados de esa cultura, del mismo modo que Dios había permitido a los antiguos judíos robar las riquezas de los egipcios. Pero con el paso del tiempo, a medida que fue creándose una importante literatura cristiana, cada vez resultaría más complicado sostener semejante argumento. En cualquier caso, cada vez eran menos los monjes dispuestos a hacerlo. Entre los siglos VI y mediados del VIII, los clásicos griegos y latinos dejaron de ser copiados casi por completo. Lo que empezó siendo una campaña activa en pro del olvido —un piadoso ataque contra las ideas paganas— acabó en olvido real. Los poemas antiguos, los tratados filosóficos y los discursos políticos de los clásicos, tan peligrosos y tan tentadores a un tiempo, ya no estaban en la mente de nadie, y menos todavía en labios de nadie. Habían quedado reducidos a la condición de objetos mudos, páginas de pergamino cosidas unas con otras y cubiertas de palabras que nadie leía.

Solo la naturaleza extraordinariamente duradera del pergamino usado en esos códices permitió mantener vivas las ideas de los antiguos y, como bien sabían los humanistas dedicados a la caza de libros, ni siquiera un material fuerte era garantía de supervivencia. Ayudándose de cuchillas, cepillos y trapos, los monjes a menudo borraban cuidadosa-

mente los escritos antiguos —las obras de Virgilio, Ovidio, Cicerón, Séneca o Lucrecio— y escribían en su lugar los textos que les mandaban copiar sus superiores.[31] La tarea debía de ser pesadísima y, para los escasos copistas a los que realmente interesaran las obras que estaban borrando, resultaría sin duda un auténtico suplicio.

Si la tinta original era demasiado resistente, aún cabía la posibilidad de recuperar las huellas de los textos encima de los cuales se había escrito: todavía podía verse una copia única del *De re publica* de Cicerón llevada a cabo en el siglo IV debajo de una transcripción de las meditaciones de san Agustín sobre los Salmos realizada en el siglo VII; la única copia que se conserva del libro de Séneca sobre la amistad fue descifrada debajo del texto de un Antiguo Testamento copiado a finales del siglo VI. Estos extraños manuscritos en capas —llamados *palimpsestos*, término derivado de dos palabras griegas que significan «volver a raspar»— han servido como fuente de varias obras maestras del pasado clásico que, de lo contrario, desconoceríamos hoy día. Pero a ningún monje medieval se le habría invitado, de hecho, a leer entre líneas.

El monasterio era un lugar marcado por las reglas, pero en el *scriptorium* había incluso reglas dentro de las reglas. Todos los que no fueran copistas tenían prohibida la entrada. Reinaba en él un silencio absoluto. A los copistas no se les permitía escoger los libros que iban a transcribir, ni romper el silencio solicitando en voz alta al bibliotecario los libros que desearan consultar para llevar a cabo la tarea asignada. Se inventó un elaborado lenguaje de gestos para facilitar las peticiones que estaban permitidas. Si un copista deseaba consultar un salterio, hacía el gesto general para de-

signar el libro —extender las manos y volver con la diestra páginas imaginarias—, y luego se colocaba la mano sobre la cabeza en forma de corona, el gesto específico para indicar los salmos del rey David. Si solicitaba un libro pagano, tras hacer el signo general para libro, empezaba a rascarse la oreja por detrás, como hacen los perros para quitarse las pulgas. Y si quería que le llevaran algún libro considerado por la Iglesia particularmente ofensivo o peligroso, se metía dos dedos en la boca, como si fuera a vomitar.

Poggio era seglar, y formaba parte de un mundo distinto. Cuando se separó de Bartolomeo en 1417, se desconoce cuál fue su destino exacto: quizá, como haría un buscador de oro que oculta el emplazamiento de su filón, silenció deliberadamente el nombre del lugar en las cartas que envió. Había decenas de monasterios a los que habría podido ir con la esperanza de encontrar algo extraordinario, pero muchos estudiosos vienen pensando desde hace tiempo que el destino más probable tuvo que ser la abadía benedictina de Fulda.[32] Este monasterio, situado en una estratégica zona del centro de Alemania, entre las colinas de Rhön y el macizo del Vogelsberg, tenía las características que más atraían el interés de un cazador de libros: era antigua, era rica, y en otro tiempo había poseído una gran tradición erudita, aunque en aquellos momentos estaba en decadencia.

Si fue a Fulda adonde se dirigió, Poggio debió de encontrar el lugar impresionante. Fundada en el siglo VIII por un discípulo del apóstol de Alemania, san Bonifacio, la abadía gozaba de una independencia insólita. Su abad era príncipe del Sacro Imperio Romano: cuando salía en procesión, iba

ante él un caballero armado portando el estandarte imperial, y tenía el privilegio de sentarse a la izquierda del mismísimo emperador. Muchos monjes del convento pertenecían a la nobleza alemana, y seguramente serían hombres con un concepto muy acendrado del respeto que se les debía. Si bien el monasterio había perdido parte del prestigio del que había gozado en otros tiempos y aunque en un pasado no demasiado remoto se había visto obligado a desprenderse de algunos de sus inmensos territorios, seguía siendo una fuerza con la que era preciso seguir contando. Dada su humilde cuna y los medios limitadísimos de que disponía, Poggio, antiguo secretario apostólico de un papa caído en desgracia y destituido, tenía pocas bazas que jugar.

Ensayando mentalmente el breve discurso de presentación, es muy probable que Poggio bajara de su cabalgadura y recorriera a pie la avenida flanqueada de árboles que conducía a la única entrada de la abadía, cerrada a cal y canto por una pesada puerta. Desde fuera, Fulda parecía una fortaleza; en efecto, durante el siglo anterior, en un duro enfrentamiento con los burgueses de la ciudad anexa, había sido objeto de violentos ataques. En su interior, como casi todos los monasterios, era en gran medida autárquica. En enero, las extensas huertas y los jardines botánicos y de flores dormían su sueño invernal, pero los monjes habrían recogido diligentemente todos los productos susceptibles de ser almacenados para los largos meses de oscuridad, poniendo especial cuidado en recolectar las hierbas medicinales que serían usadas en la enfermería y en el baño común. En aquel momento del invierno los graneros estarían todavía razonablemente llenos, y en los establos habría suficiente paja y avena para los caballos y los asnos. Mirando a su alrededor, Poggio se habría fijado en los gallineros, los cober-

tizos para las ovejas, el establo con su olor a estiércol y a leche fresca, así como las grandes pocilgas. Tal vez sintiera una punzada de nostalgia por los olivares y las viñas de su Toscana natal, pero también sabría que allí no iba a padecer hambre. Tras pasar ante los molinos y la almazara, ante la gran basílica y el claustro adyacente, ante las casas de los novicios, el dormitorio, los alojamientos de los criados y la hospedería para los peregrinos, en la que habrían sido instalados su ayudante y él, Poggio habría sido conducido a la residencia del abad para entrevistarse con el príncipe de aquel pequeño reino.

En 1417, si el destino de Poggio fue en efecto Fulda, ese príncipe era Johann von Merlau. Tras saludarlo con humildad, dando algunas explicaciones sobre su persona y entregando una carta de recomendación de un famoso cardenal, Poggio empezaría casi con toda seguridad expresando su interés por ver las preciosas reliquias de san Bonifacio y por rezar un ratito en su santa presencia. Su vida, al fin y al cabo, estaba llena de actos de reverencia de ese estilo: los burócratas de la corte papal empezaban y acababan rutinariamente su jornada con oraciones. Y aunque en sus cartas no hay nada que indique un interés especial por las reliquias o por la intervención de los santos o los ritos empleados para reducir las penas de las ánimas del purgatorio, es muy probable que Poggio conociera a la perfección cuáles eran las posesiones de las que más se enorgullecía Fulda,

Como favor especial, el visitante habría sido conducido entonces a la basílica. Si todavía no se había fijado en ello, no cabe duda de que Poggio se habría dado cuenta, al entrar en el crucero y bajar las escaleras que conducían a la cripta, oscura y abovedada, de que la iglesia de Fulda, meta de pe-

regrinaciones, le resultaba extrañamente familiar: había sido diseñada siguiendo directamente el modelo de la basílica de San Pedro de Roma, construida en el siglo IV. (La grandiosa basílica actual fue construida mucho después de la muerte de Poggio.) Allí, a la luz de las velas, guardados en un precioso relicario de oro, cristal de roca y piedras preciosas, habría visto los huesos del santo, martirizado en 754 por los frisios a los que, con denuedo intentaba convertir.

Cuando saliera de nuevo a la luz en compañía de sus anfitriones y cuando considerara que había llegado el momento oportuno, lo más seguro es que Poggio hiciera derivar la conversación hacia el verdadero propósito de su viaje. Podría haberlo hecho iniciando una conversación acerca de uno de los personajes más célebres de Fulda, Rabano Mauro, que había sido abad durante veinte años, de 822 a 842. Rabano Mauro fue un autor prolífico de comentarios bíblicos, tratados doctrinales, guías pedagógicas, compendios eruditos y una serie de hermosísimos poemas en clave. Es muy posible que Poggio hubiera visto la mayoría de esas obras en la Biblioteca Vaticana, junto con el enorme tomo por el que era más famoso Rabano: una obra increíblemente erudita y aburrida que intentaba reunir en sus veintidós libros la totalidad del conocimiento humano. Su título era *De rerum naturis* —«Sobre las naturalezas de las cosas»—, pero los hombres de la época, conscientes del alcance de su ambición, la llamaban «Sobre el Universo».

Las obras de este monje del siglo IX personificaban el estilo grave y amazacotado que Poggio y los demás humanistas despreciaban. Pero el italiano reconocía también que Rabano Mauro era un hombre de gran erudición, empapado de literatura pagana y cristiana, que había convertido la escue-

la monástica de Fulda en la más importante de Alemania. Como todas las escuelas, la de Fulda necesitaba libros, y Rabano había satisfecho esa necesidad enriqueciendo enormemente la biblioteca de la abadía. Rábano, que de joven había estudiado con Alcuino, el sabio más grande de la época carolingia, sabía dónde encontrar manuscritos importantes. [33] Los hizo traer a Fulda, donde instruyó a una verdadera cohorte de amanuenses encargados de copiarlos. Y de ese modo creó lo que se convertiría en una colección extraordinaria para su época.

Desde la perspectiva de un cazador de libros, aquella época, unos seiscientos años anterior a Poggio, resultaba en extremo provechosa. Estaba lo bastante alejada en el tiempo para que cupiera aún en ella la posibilidad de mantener un vínculo con el pasado más remoto. Y la paulatina decadencia a lo largo de los siglos de la seriedad intelectual del monasterio no hacía más que intensificar el interés. ¿Quién sabía lo que podía haber en aquellas estanterías, sin que nadie lo hubiera tocado quizá durante siglos? Es posible que algunos manuscritos raídos, que de algún modo lograran sobrevivir a la larga pesadilla de caos y violencia que siguió a la caída del imperio romano, consiguieran tal vez encontrar su camino hacia la remota Fulda. Los monjes de Rabano quizá hicieran el gesto de rascarse la oreja o de vomitar para pedir los libros paganos que debían copiar... y aquellas copias, caídas en el olvido, estarían esperando el toque vivificador del humanista.

Esa, en cualquier caso, era la esperanza que abrigaba ardientemente Poggio, en Fulda o en cualquier otro lugar en el que se hallara, y su pulso debió de acelerarse cuando por fin fuera conducido a la gran sala abovedada por el bibliote-

cario y este le mostrara un volumen atado con una cadena a su pupitre. El volumen en cuestión era un catálogo y, según fuera hojeando sus páginas, Poggio señalaría con el dedo —pues en la biblioteca era observada rigurosamente la regla del silencio— los libros que deseaba ver.

Es muy probable que Poggio, movido por un auténtico interés, y también por su sentido de la discreción, solicitara ver primero algunas obras poco conocidas de uno de los más importantes Padres de la Iglesia, Tertuliano. Entonces, una vez llevados los manuscritos a su pupitre, se lanzaría, con lo que debió de ser un afán cada vez mayor, sobre una serie de autores latinos antiguos cuyas obras desconocían por completo tanto él como los demás humanistas. Aunque Poggio no revelara exactamente a dónde dirigió sus pasos, sí que hizo saber —de hecho lo anunció a bombo y platillo— lo que encontró. Pues lo que soñaban todos los cazadores de libros se había hecho realidad.

Ante sus ojos tuvo un poema épico de unos catorce mil versos acerca de las guerras de Roma contra Cartago. Poggio tal vez reconociera el nombre de su autor, Silio Itálico, aunque hasta ese momento no había salido a la luz ninguna de sus obras. Político sagaz y orador sutil y sin escrúpulos, que fue utilizado como marioneta en una serie de farsas judiciales, Silio logró sobrevivir a los sangrientos reinados de Calígula, Nerón y Domiciano. Cuando se retiró, según comenta Plinio el Joven con ironía urbana, «con un ocio digno de toda alabanza había conseguido borrar la mancha del exceso de celo de otros tiempos».[34] Por fin Poggio y sus amigos iban a poder saborear uno de los frutos de ese ocio.

Tuvo entre sus manos otro poema extenso, este de un autor, Manilio, cuyo nombre seguramente no habría reconoci-

do ningún cazador de libros, pues no es mencionado por ningún autor antiguo de los conservados. Poggio se dio cuenta enseguida de que era una obra erudita de astronomía, y por el estilo y las alusiones que hace el poeta probablemente dedujera que había sido escrito a comienzos de la época imperial, durante los reinados de Augusto y Tiberio.

Se levantaron asimismo otros fantasmas del pasado romano. Un antiguo crítico literario que floreció durante el reinado de Nerón y que escribió notas y glosas sobre diversos autores clásicos; otro crítico que recogía largas citas de poemas épicos perdidos que imitaban a Homero; un gramático que compuso un tratado sobre ortografía que Poggio estaba seguro de que sus amigos de Florencia, obsesionados con el latín, habrían encontrado apasionante. El hallazgo de otro manuscrito despertaría en él una intensa emoción teñida de melancolía: se trataba de un extenso fragmento de una historia del imperio romano, desconocida hasta entonces, escrita por un oficial de alto rango del ejército imperial, Amiano Marcelino. Esa melancolía habría sido provocada no solo por el hecho de que en el manuscrito copiado a mano por Poggio faltaban los trece primeros libros de los treinta y uno del original —que no se han encontrado nunca—, sino también porque la obra había sido escrita poco antes del hundimiento definitivo del imperio. Historiador lúcido, reflexivo y caracterizado por una rara imparcialidad, parece que Amiano presentía la inminencia del final. Su descripción de un mundo agotado por unos impuestos aplastantes, la ruina financiera de grandes sectores de la población y la peligrosa decadencia de la moral del ejército evocaba las condiciones que harían posible, unos veinte años después de su muerte, el saqueo de Roma a manos de los godos.

Incluso el menor de los hallazgos que hacía Poggio era sumamente significativo —pues cualquier cosa que saliera a la luz después de tanto tiempo parecería un milagro—, pero todos ellos quedaron eclipsados, desde nuestra perspectiva, ya que no en su momento, por el descubrimiento de una obra todavía más antigua que todas las anteriores. Uno de los manuscritos era un texto bastante largo escrito en torno al año 50 a. e. v. por un poeta y filósofo llamado Tito Lucrecio Caro. El título del texto, *De rerum natura* —«Sobre la naturaleza de las cosas»— era curiosamente parecido al título de la celebrada enciclopedia de Rabano Mauro, *De rerum naturis*. Pero mientras que la obra del monje era aburrida y convencional, la obra de Lucrecio era peligrosamente radical.

Poggio habría reconocido con toda seguridad el nombre de Lucrecio por Ovidio, Cicerón y otras fuentes antiguas estudiadas laboriosamente por él, en compañía de sus amigos humanistas, pero ni Poggio ni ninguno de los miembros de su círculo habían encontrado más que un fragmento o dos de su obra, que, por lo que se sabía hasta entonces, se había perdido para siempre.[35]

En la oscuridad cada vez más profunda de la biblioteca del monasterio y bajo la mirada recelosa del abad o de su bibliotecario, Poggio probablemente solo tuviera tiempo de leer las primeras líneas. Pero debió de darse cuenta enseguida de que los versos latinos de Lucrecio eran extraordinariamente hermosos. Tras ordenar a su amanuense que hiciera una copia, se apresuró a sacarla del monasterio. Lo que no está claro es si llegó a hacerse una idea de que estaba sacando a la luz un libro que con el tiempo llegaría a desmantelar todo lo que era su mundo.

Capítulo 3

EN BUSCA DE LUCRECIO

Unos mil cuatrocientos cincuenta años antes de que Poggio emprendiera su viaje a ver lo que encontraba, el poema de Lucrecio había sido leído por sus contemporáneos, y continuó siéndolo durante varios siglos después de su publicación.[36] Los humanistas italianos, dedicados a buscar pistas de las obras perdidas de la Antigüedad, habrían estado atentos a cualquier referencia fugaz que pudiera aparecer en las obras de los autores famosos cuyos escritos se habían conservado en cantidades significativas. Así, aunque discrepara en gran medida de sus principios filosóficos, Cicerón —el autor latino preferido de Poggio— reconocía la maravillosa fuerza del *De rerum natura.* «La poesía de Lucrecio», escribía en una carta a su hermano Quinto el 11 de febrero de 54 a. e. v., «es como tú dices, rica por la brillantez de su genio, pero también muy artística.»[37] La frase de Cicerón —especialmente ese «pero», un tanto extraño— indica su sorpresa: evidentemente le chocaba en ella algo insólito. Se había encontrado con un poema que combinaba «brillantez de genio» en el ámbito de la filosofía y de la ciencia con una fuerza poética inusual. Esa combinación era tan rara entonces como ahora.

Cicerón y su hermano no fueron los únicos que se dieron cuenta de que Lucrecio había conseguido una integración casi perfecta de superioridad intelectual y de maestría estética. El poeta más grande de Roma, Virgilio, que tenía unos quince años cuando murió Lucrecio, estaba hechizado por el *De rerum natura.* «¡Feliz aquel a quien fue dado conocer las causas de las cosas», dice el poeta mantuano en las *Geórgicas*, «y hollar bajo su planta los vanos temores y el inexorable hado y el estrépito del avaro Aqueronte!»[38] Si damos por supuesto que este pasaje es una alusión sutil al título de la obra de Lucrecio, el viejo poeta es, según esta versión, un héroe cultural, alguien que ha escuchado el amenazador estrépito del infierno y ha vencido los inquietantes miedos que amenazan con minar el espíritu humano. Pero Virgilio no menciona a su héroe por su nombre y, aunque indudablemente había leído las *Geórgicas*, no es muy probable que Poggio captara la alusión antes de leer a Lucrecio.[39] Y todavía es menos probable que captara hasta qué punto la *Eneida*, la grandiosa epopeya de Virgilio, era un intento continuado de crear una alternativa al *De rerum natura*: la piedad frente al escepticismo de Lucrecio; el patriotismo combativo frente al pacifismo aconsejado por Lucrecio; la sobriedad de la renuncia frente a la búsqueda del placer por la que abogaba Lucrecio.

De lo que, sin embargo, no se dieron cuenta Poggio ni los humanistas italianos fue de las palabras de Ovidio, que habrían bastado para poner a cualquier cazador de libros a escudriñar los catálogos de las bibliotecas monásticas: «Los versos del sublime Lucrecio perecerán el mismo día en que el orbe llegue a su ruina».[40]

Resulta tanto más sorprendente, pues, que los versos de Lucrecio perecieran casi por completo —la pervivencia de su obra estuvo pendiente de un hilo finísimo— y que no se sepa prácticamente nada fiable acerca de su identidad. Muchos de los grandes poetas y filósofos de la antigua Roma fueron celebridades en su propia época, objeto de cotilleos en los que ahondarían posteriormente los cazadores de libros más ansiosos en su afán de encontrar pistas. Pero en el caso de Lucrecio no había, de hecho, ningún rastro biográfico. El poeta debió de ser un personaje bastante retraído, que vivió su vida en la sombra, y no parece que escribiera nada aparte de esta única gran obra. El poema, difícil y provocador, no constituyó ni mucho menos uno de esos éxitos populares que se divulgaron en un número tan grande de copias que aseguraran la supervivencia de muchos fragmentos significativos hasta la Edad Media. Mirando hacia atrás en la distancia, con la obra maestra de Lucrecio firmemente sujeta entre sus manos, los estudiosos modernos han podido identificar toda una red de indicios de la existencia del texto a comienzos de la Edad Media —una cita aquí, una entrada de un catálogo allá—, pero casi todos ellos habrían pasado desapercibidos para los cazadores de libros de comienzos del siglo XV. Aquellos hombres iban buscando a ciegas, notando acaso el sutil filamento de una tela de araña, que, sin embargo, eran incapaces de rastrear hasta sus orígenes. Y siguiendo sus pasos, después de casi seiscientos años de trabajo de estudiosos del mundo clásico, de historiadores y arqueólogos, seguimos sin saber mucho más de lo que ellos sabían acerca de la identidad del autor.

La de los Lucrecio fue una antigua y distinguida familia romana —como probablemente sabía Poggio—, pero como

los esclavos, cuando eran liberados, adoptaban el nombre de la familia a la que habían pertenecido, el autor no tiene por qué haber sido necesariamente un aristócrata. Sin embargo, sería plausible postular para él un linaje aristocrático, por la sencilla razón de que Lucrecio dedicó su poema, en términos de bastante intimidad, a un noble llamado Gayo Memmio. Puede que Poggio se hubiera encontrado con este nombre a lo largo de sus numerosas lecturas, pues Memmio llegó a desarrollar una carrera política de bastante éxito, fue mecenas de algunos escritores famosos, entre ellos Catulo, el poeta del amor, y él mismo fue un celebrado poeta (obsceno, según Ovidio).[41] Fue también orador «de ingenio sutil», como señalaba, aunque a regañadientes, Cicerón. Pero seguía en pie una cuestión: ¿quién fue Lucrecio?

La respuesta, para Poggio y su círculo, vendría casi en su totalidad de un breve resumen biográfico que san Jerónimo, el gran Padre de la Iglesia (*c.* 340-420 e. v.), añadió a una crónica más antigua. En el artículo correspondiente al año 94 a. e. v., Jerónimo señalaba que «nació Tito Lucrecio, poeta. Después de volverse loco por un filtro de amor y de escribir en los intervalos de cordura que le dejaba su demencia, varios libros revisados por Cicerón, se mató con sus propias manos a los cuarenta y cuatro años de su edad». Estos siniestros detalles han determinado todas las posteriores representaciones que se han hecho de Lucrecio, incluido un célebre poema victoriano en el que Tennyson imaginaba la voz del filósofo loco y suicida, atormentado por sus fantasías eróticas.[42]

Los modernos cultivadores de los estudios clásicos sugieren que todos los datos biográficos suministrados por Jerónimo deberían ser tomados con una gran dosis de escepti-

cismo. Fueron recogidos —o inventados— varios siglos después de la muerte de Lucrecio por un polemista cristiano interesado en propalar anécdotas edificantes acerca de los filósofos paganos. Sin embargo, como no es probable que ningún buen cristiano del siglo xv abrigara la menor duda acerca de la versión de san Jerónimo, Poggio debió de pensar que el poema que había descubierto y que iba a poner de nuevo en circulación estaba contaminado por la locura y el suicidio de su autor. El humanista cazador de libros pertenecía a una generación ansiosa por desenterrar textos antiguos, incluso de autores cuyas vidas eran la encarnación misma de la confusión moral y el pecado mortal. Y la idea de que el propio Cicerón había revisado los libros habría bastado para templar cualquier reserva que pudiera quedarle.

Durante los más de mil seiscientos años transcurridos desde el comentario incluido en la crónica del siglo iv, no ha vuelto a aparecer ninguna otra información biográfica que confirme o desmienta la anécdota de san Jerónimo acerca del bebedizo de amor y sus trágicas consecuencias. La persona de Lucrecio sigue siendo tan poco conocida como lo era cuando Poggio recuperó su poema en 1417.[43] Dado el carácter exagerado de las alabanzas de Ovidio a «los versos del sublime Lucrecio» y los otros indicios de la influencia del poema, sigue siendo un misterio por qué sus contemporáneos o casi contemporáneos hablaron tan poco acerca de él. Pero los descubrimientos arqueológicos realizados mucho después de la muerte de Poggio nos han ayudado a aproximarnos muchísimo al mundo en el que se leyó por primera vez el *De rerum natura*, y quizá al propio poeta.

Esos descubrimientos se vieron facilitados por un famoso desastre ocurrido en la Antigüedad. El 24 de agosto de 79 e. v., la tremenda erupción del Vesubio destruyó por completo no solo Pompeya, sino también la pequeña localidad litoral de Herculano, en el golfo de Nápoles. Enterrada bajo unos veinte metros de cenizas volcánicas endurecidas hasta alcanzar la densidad del cemento, esta población, en la que algunos romanos acaudalados veraneaban en sus elegantes villas porticadas, fue olvidada hasta comienzos del siglo XVIII, cuando unos obreros que estaban abriendo un pozo descubrieron unas cuantas estatuas de mármol. Un funcionario austríaco —pues Nápoles estaba por entonces bajo el dominio de Austria— se hizo cargo de las obras y los excavadores empezaron a abrir zanjas en aquella espesísima corteza.

Los trabajos de exploración, que continuaron cuando Nápoles pasó a manos de los Borbones, fueron extraordinariamente toscos, menos parecidos a una investigación arqueológica que a un robo continuado con efracción. El responsable de las obras fue durante más de una década un ingeniero militar español, Roque Joaquín Alcubierre, que, al parecer, trató el lugar como si fuera un basurero fosilizado en el que había sido enterrado un botín infinito. («Este individuo», comentó cierto personaje de la época, escandalizado por la enormidad del daño gratuito que estaba haciéndose, «tiene tanto que ver con las antigüedades como la luna con los cangrejos.») [44] Los operarios se dedicaban a abrir zanjas en busca de estatuas, joyas, mármoles preciosos, y otros tesoros más o menos conocidos, que encontraban en abundancia y entregaban en caótica profusión a sus regios señores.

En 1750, a las órdenes de un director nuevo, los exploradores empezaron a poner un poco más de cuidado en su labor. Tres años después, abriendo una galería entre los restos de una villa, dieron con algo sorprendente: las ruinas de una sala decorada con un pavimento de mosaico y llena de innumerables objetos «de casi medio palmo de largo, y redondos», como escribió uno de ellos, «con aspecto de raíces leñosas, completamente negros y, al parecer, de una sola pieza».[45] Al principio pensaron que habían dado con un montón de trozos de carbón, y quemaron algunos para mitigar el frío de primera hora de la mañana. Otros se imaginaron que aquellos fragmentos tan singulares quizá fueran rollos de telas quemadas o de redes de pesca. Casualmente uno de esos objetos cayó al suelo y se abrió. La inesperada visión de unas letras dentro de lo que parecía una raíz carbonizada llevó a los excavadores a darse cuenta de qué era lo que tenían ante sus ojos: se trataba ni más ni menos que de libros. Habían dado inopinadamente con los restos de una biblioteca particular.

Los volúmenes que los romanos acumulaban en sus bibliotecas eran más pequeños que la mayoría de los libros modernos: casi todos estaban escritos en rollos de papiro.[46] (Nuestra palabra «volumen» procede del término latino *volumen*, que significa aquello que se enrolla.) Los rollos de papiro —la planta de cuyo nombre procede nuestra palabra «papel»—eran producidos a partir de los largos juncos que crecían en la región pantanosa del delta del Nilo, en el Bajo Egipto. Los juncos eran recogidos y sus tallos abiertos longitudinalmente y cortados en tiras muy finas. Esas tiras eran colocadas unas junto a otras, ligeramente superpuestas; encima se colocaba una segunda capa, transversal respecto a la situada debajo; y por fin la superficie era gol-

peada cuidadosamente con un mazo. La savia natural que exudaba permitía que las hebras se pegaran unas a otras, y luego los folios eran encolados hasta formar un rollo. (El primer folio, en el que podía indicarse el contenido del rollo, se llamaba en griego *protokollon*, literalmente «encolado en primer lugar», y es el origen de nuestro término «protocolo».) Los palillos de madera colocados en uno o en los dos extremos del rollo y que sobresalían levemente por la parte superior e inferior, permitían enrollar y desenrollar el documento con toda facilidad a medida que se iba leyendo: leer un libro en el mundo antiguo consistía en desenrollarlo. Los romanos llamaban a ese palillo el *umbilicus*, y leer un libro de cabo a rabo se llamaba «desenrollar hasta el ombligo».

Blanco y flexible al principio, el papiro se volvía poco a poco quebradizo y descolorido —no hay nada que dure para siempre—, pero pesaba poco, era cómodo, relativamente poco caro y sorprendentemente duradero. Los pequeños terratenientes de Egipto se habían percatado hacía mucho tiempo de que podían escribir sus recibos fiscales en cualquier trozo de papiro y tener una seguridad razonable de que el documento sería perfectamente legible durante muchos años o incluso durante varias generaciones. Los sacerdotes podían utilizar este medio para registrar el lenguaje exacto que debían emplear para orar a los dioses; los poetas podían justificar la inmortalidad simbólica de su arte con la que soñaban; y los filósofos podían explicar sus pensamientos a los discípulos aún no nacidos. Los romanos, al igual que hicieran los griegos con anterioridad, se dieron cuenta enseguida de que aquel era el mejor material de escritura que tenían a su alcance, y lo importaron en grandes cantidades de Egipto para satisfacer los deseos cada vez más generalizados de registrar por escrito las cosas, así como de escribir

documentos oficiales, cartas personales y libros. Un rollo de papiro podía durar trescientos años.

La habitación excavada en Herculano había estado en otro tiempo flanqueada de estanterías empotradas de madera, y en el centro había huellas de lo que debía de haber sido una gran librería exenta de forma rectangular.[47] Dispersos a su alrededor estaban los restos carbonizados —tan frágiles que se deshacían al tocarlos— de las tablillas recubiertas de cera para facilitar el borrado en las que los lectores de otrora tomaban notas (más o menos como las «pizarras mágicas» con las que juegan actualmente los niños). Las estanterías habían estado atestadas de rollos de papiro. Algunos de ellos, quizá los más valiosos, estaban protegidos con corteza de árbol y cubiertos con trozos de madera a uno y otro extremo. En otro rincón de la villa, parece que habían sido amontonados con precipitación en una caja de madera otros cuantos rollos, confundidos en un solo bloque por las cenizas volcánicas, como si en aquel funesto día de agosto alguien hubiera pretendido salvar del holocausto algunos documentos considerados particularmente valiosos. En total —aunque con la pérdida irremediable de los muchos volúmenes que fueron destrozados antes de que se comprendiera qué clase de objetos eran aquellos— lograron salvarse unos mil cien libros.

Muchos rollos de la que ahora se llama Villa de los Papiros habían sido aplastados por los escombros que les cayeron encima y el peso del densísimo lodo; y todos ellos fueron achicharrados por la lava, la ceniza y los gases volcánicos. Pero precisamente lo que carbonizó aquellos libros fue también lo que los conservó y evitó su ulterior destrucción. De hecho, durante siglos han permanecido guardados en un

contenedor herméticamente cerrado. (Incluso hoy día solo está abierta a los visitantes una pequeñísima sección de la villa, y una parte considerable de ella permanece sin excavar.) Los descubridores, sin embargo, quedaron decepcionados: apenas pudieron descifrar nada de lo que estaba escrito en los rollos carbonizados. Y cada vez que intentaban desenrollarlos, los volúmenes se deshacían irremediablemente en pequeños fragmentos.

Decenas o quizá centenares de libros fueron destruidos en esas intentonas. Pero al cabo se comprobó que algunos de los rollos que habían sido abiertos contenían, en la parte central, algunos fragmentos legibles. En ese momento —después de dos años de esfuerzos infructuosos y más o menos destructivos— se mandó llamar a un erudito sacerdote de Nápoles que había estado trabajando en la Biblioteca Vaticana de Roma, el padre Antonio Piaggio. Rechazando el método de investigación predominante hasta entonces —consistente ni más ni menos que en arrancar las capas exteriores achicharradas de los rollos hasta que se lograban distinguir algunas letras—, inventó un ingenioso artilugio, una máquina que permitía desenrollar delicada y lentamente los volúmenes carbonizados de papiro, sacando a la luz unos materiales mucho más legibles de lo que nadie habría imaginado que pudiera conservarse.

Los que leyeron los fragmentos recuperados, cuidadosamente alisados y encolados en tiras, comprobaron que la biblioteca de la villa (o al menos la sección de la misma que habían encontrado) estaba muy especializada, pues muchos de los volúmenes eran tratados escritos en griego de un filósofo llamado Filodemo. Los investigadores se sintieron hasta cierto punto decepcionados —lo que ellos esperaban en-

contrar eran obras perdidas de autores como Sófocles o Virgilio—, pero lo que lograron rescatar del olvido de un modo tan inesperado tiene mucho que ver con el descubrimiento realizado varios siglos antes por Poggio Bracciolini. Pues Filodemo, que estuvo enseñando en Roma desde aproximadamente el año 75 hasta más o menos el 45 a. e. v., fue contemporáneo de Lucrecio y seguidor de la escuela de pensamiento que aparece perfectamente representada en *Sobre la naturaleza de las cosas*.

¿Por qué estaban las obras de un filósofo griego menor en la biblioteca de aquella elegante villa de recreo a orillas del mar? ¿Y por qué, de hecho, una casa de vacaciones como aquella tenía una biblioteca tan bien surtida? Filodemo, pedagogo que cobraba por impartir clases y dar conferencias, no era ni mucho menos el dueño de la Villa de los Papiros. Pero la presencia en ella de una selección importante de sus obras probablemente nos dé una pista sobre cuáles eran los intereses de su propietario y nos ilumine acerca de la época que produjo el poema de Lucrecio. Esa época fue la culminación de un dilatado proceso de combinación de la alta cultura griega con la romana.

Estas dos culturas no siempre habían estado cómodamente entrelazadas. Entre los griegos, los romanos habían tenido durante mucho tiempo fama de pueblo tosco y disciplinado, muy dotado para la supervivencia y sediento de conquistas. Pero eran considerados también un pueblo bárbaro: unos «bárbaros refinados», según la opinión moderada del científico alejandrino Eratóstenes, o unos bárbaros crueles y peligrosos, a juicio de muchos otros. Cuando sus ciudades-estado independientes estaban todavía en su apogeo, los intelectuales griegos reunieron algunas misteriosas tradicio-

nes acerca de los romanos, del mismo modo que hicieron con los cartagineses y los indios, pero no encontraron en la vida cultural de Roma nada que les llamara la atención.

Los romanos de comienzos de la época republicana probablemente no habrían estado por completo en desacuerdo con esta opinión. Tradicionalmente Roma había mirado con recelo a los poetas y a los filósofos. Se jactaba de ser una ciudad de virtud y de acción, no de palabras floridas, de especulaciones intelectuales o de libros.[48] Pero precisamente cuando las legiones romanas establecieron con firmeza su dominio militar sobre Grecia, la cultura griega empezó a colonizar con la misma firmeza las mentes de sus conquistadores. Escépticos como siempre de los intelectuales decadentes y orgullosos de su inteligencia práctica, los romanos no dejaron de reconocer cada vez con mayor entusiasmo los logros alcanzados por los filósofos, los científicos, los escritores y los artistas griegos. Se burlaban de lo que consideraban los defectos del carácter griego, riéndose de lo que llamaban su locuacidad, su afición a filosofar y su cursilería. Pero las familias romanas ambiciosas enviaban a sus hijos a estudiar a las academias filosóficas que habían hecho famosa a Atenas, mientras que algunos intelectuales griegos, como Filodemo, fueron atraídos a Roma y cobraban pingües salarios por sus enseñanzas.

Nunca había resultado demasiado decoroso para un aristócrata romano declararse ardiente partidario de un helenismo sin restricciones. Los romanos sofisticados consideraban deseable no hacer gala de un dominio de la lengua griega y de su aprecio y conocimiento del arte griego. Pero los templos y los espacios públicos de Roma estaban decorados con espléndidas estatuas expoliadas en las ciudades conquista-

das de la Grecia continental y del Peloponeso, mientras que los generales romanos curtidos en la batalla adornaban sus villas con valiosísimos vasos y esculturas griegas.

La pervivencia de la piedra y de la arcilla cocida nos permite observar con facilidad la presencia generalizada de artefactos griegos en Roma, pero fueron los libros los principales responsables de la influencia cultural helénica. En consonancia con el carácter marcial de la ciudad, las primeras grandes colecciones de libros llegaron a Roma como despojos de guerra. En 168 a. e. v., el general romano Emilio Paulo derrotó al rey Perseo de Macedonia y puso fin así a una dinastía que se remontaba a Alejandro Magno y a su padre Filipo. Perseo y sus tres hijos fueron llevados a Roma para desfilar cargados de cadenas por las calles de la ciudad detrás del carro del triunfador. Siguiendo la tradición de cleptocracia nacional, Emilio Paulo envió a la patria un cargamento enorme con el botín obtenido, para que fuera depositado en el tesoro de Roma. Pero para él y para sus hijos el vencedor se reservó solo un premio: la biblioteca del monarca cautivo.[49] Semejante gesto ponía de manifiesto el talante personal del aristocrático general, desde luego, pero era también un signo espectacular del valor de esos libros y de la cultura que representaban.

Otros generales siguieron los pasos de Emilio Paulo. Cada vez se puso más de moda entre los romanos ricos reunir grandes bibliotecas particulares en sus casas de la ciudad y en sus villas de las zonas rurales. (En sus primeros tiempos no existían en Roma tiendas de libros, pero, aparte de las colecciones que pudieran conseguirse como botín de guerra, era posible adquirir libros comprándoselos a los mercaderes del sur de Italia y de Sicilia, donde los griegos habían funda-

do ciudades como Nápoles, Tarento o Siracusa.) Se decía que el gramático Tiranión poseía treinta mil libros; y que Sereno Samónico, médico experto en el uso de la fórmula mágica «Abracadabra», capaz de librar de cualquier enfermedad, tenía más de sesenta mil: Roma había contraído la fiebre de los libros.

Lucrecio vivió en una cultura de acaudalados coleccionistas particulares de libros, y la sociedad en medio de la cual produjo su poema estaba preparada para ampliar el círculo de sus lectores a un público numeroso. En 40 a. e. v., una década después de la muerte de Lucrecio, fue establecida la primera biblioteca pública de Roma por un amigo del poeta Virgilio, Asinio Polión.[50] Parece que la idea surgió de Julio César, que admiraba las bibliotecas públicas que había visto en Grecia, Asia Menor y Egipto, y que decidió poner a disposición del pueblo romano una institución de ese estilo. Pero César fue asesinado antes de que pudiera llevar a cabo su proyecto, y fue a Polión, que había peleado al lado de César contra Pompeyo y luego al lado de Marco Antonio contra Bruto, a quien correspondió hacerlo realidad. Militar dotado de gran pericia y astucia (o extremadamente afortunado) a la hora de escoger aliados, Polión era también un hombre que tenía unos intereses literarios muy amplios. Aparte de unos cuantos fragmentos de sus discursos, todos sus escritos se han perdido en la actualidad, había compuesto tragedias —según Virgilio, realmente dignas de Sófocles —, obras de historia y crítica literaria, y fue uno de los primeros escritores romanos que recitó sus escritos ante un público de amigos y conocidos.

La biblioteca fundada por Polión fue construida en el Aventino y sufragada, como era habitual en Roma, con las

riquezas confiscadas a los vencidos, en este caso a los habitantes de la costa del Adriático, que habían cometido el error de apoyar a Bruto frente a Marco Antonio.[51] Poco después, el emperador Augusto estableció otras dos bibliotecas públicas, y posteriormente muchos emperadores siguieron su ejemplo. (En total, en el siglo IV e. v. había en Roma veintiocho bibliotecas públicas.) Los edificios, todos ellos destruidos en la actualidad, evidentemente seguían el mismo modelo general, que por lo demás nos resultaría muy familiar. Constaban de una amplia sala de lectura, así como de varias otras habitaciones más pequeñas, en las que se guardaban las colecciones de libros en estanterías numeradas. La sala de lectura, que podía ser rectangular o semicircular, y que a veces estaba iluminada por una abertura circular en el techo, estaba decorada con bustos o estatuas de tamaño natural de los escritores más famosos: Homero, Platón, Aristóteles o Epicuro, entre otros. Las estatuas hacían las veces, como siguen haciendo entre nosotros, de recordatorio honorífico, y eran una alusión al canon de escritores que toda persona civilizada debía conocer. Pero en Roma es posible que tuvieran un significado adicional, análogo al de las máscaras de los antepasados que tradicionalmente conservaban los romanos en sus casas y que se ponían en ocasiones con fines conmemorativos. Es decir, eran signos del contacto con los espíritus de los difuntos, símbolos de los espíritus que podían ser conjurados por los lectores gracias a los libros.

Muchas otras ciudades del mundo antiguo pudieron jactarse de poseer colecciones particulares, sufragadas con las exacciones fiscales o con las donaciones de benefactores ricos y preocupados por su ciudad.[52] Las bibliotecas griegas

habían dispuesto de pocas comodidades, pero a lo largo y ancho de sus territorios los romanos diseñaron sillas y mesas cómodas, en las que los lectores pudieran sentarse y desenrollar sin prisa los papiros, enrollando de nuevo con la mano izquierda cada columna a medida que iban leyendo.[53] El gran arquitecto Vitruvio —uno de los escritores antiguos cuya obra recuperó Poggio Bracciolini— aconsejaba orientar las bibliotecas al este, para aprovechar la luz de la mañana y reducir la humedad que pudiera dañar los libros. Las excavaciones efectuadas en Pompeya y en otros lugares han desenterrado las placas conmemorativas fijadas en honor de los donantes, junto con las estatuas, los escritorios, las estanterías en las que se almacenaban los rollos de papiro, las librerías numeradas en las que se guardaban los volúmenes encuadernados de pergamino o códices que poco a poco fueron sustituyendo a los volúmenes, e incluso los grafitos garabateados en las paredes. El parecido con el diseño de las bibliotecas públicas de nuestra sociedad no es accidental: nuestro concepto de que una biblioteca es un bien público y nuestra idea del aspecto que debería tener un lugar como ese derivan precisamente de un modelo creado en Roma hace varios miles de años.

Por toda la extensión del mundo romano, desde las orillas del Ródano en la Galia o junto al bosque y el templo de Dafne en la provincia de Siria, en la isla de Cos, cerca de Rodas, o en Dirraquio, en lo que hoy día es Albania, las casas de los hombres y las mujeres cultivados disponían de salas especiales destinadas a la lectura en silencio.[54] Los rollos de papiro eran cuidadosamente provistos de índices y etiquetas (con una tira que sobresalía del volumen llamada en griego *sillybos*), y apilados en estantes o en cestas de cuero. Incluso los elaborados complejos termales que eran tan del

gusto de los romanos disponían de salas de lectura, decoradas con bustos de escritores latinos y griegos, para permitir a los romanos cultos combinar el cuidado del cuerpo con el cuidado de la mente. En el siglo I e. v. hay signos evidentes de la aparición de lo que consideraríamos una «cultura literaria». En unos juegos celebrados en el Coliseo de Roma, el historiador Tácito mantuvo un día una conversación sobre literatura con un perfecto extraño que resultó que había leído sus obras.[55] La cultura ya no estaba limitada a círculos restringidos de amigos y conocidos; Tácito podía encontrar a su «público» en una persona que había comprado su libro en un puesto del Foro o que lo había leído en una biblioteca. Esta devoción generalizada por la lectura, cuyas raíces se encuentran en la vida cotidiana de las élites romanas a lo largo de varias generaciones, permite explicar por qué una casa de recreo como la Villa de los Papiros disponía de una biblioteca tan surtida.

En los años ochenta del pasado siglo, los arqueólogos modernos reanudaron seriamente los trabajos de excavación en la villa enterrada, con la esperanza de comprender mejor todo el estilo de vida expresado en su diseño, evocado por lo demás de modo vívido en la arquitectura del Getty Museum de Malibú, California, donde han hallado cobijo en la actualidad algunas estatuas y otros tesoros desenterrados en Herculano. La inmensa mayoría de las obras maestras en mármol y en bronce encontradas en la ciudad —imágenes de dioses y de diosas, bustos de filósofos, oradores, poetas y dramaturgos, un hermoso efebo atleta, un jabalí saltando, un sátiro ebrio, un sátiro dormido y una estatua obscena de

Pan *in flagrante delicto* con una cabra— se encuentra en la actualidad en el Museo Nacional de Nápoles.

La reanudación de las labores de excavación comenzó con lentitud: el rico suelo volcánico que cubre el yacimiento era utilizado para el cultivo de claveles, y los propietarios de las plantaciones, como es natural, eran reacios a permitir que los arqueólogos pusieran fin a su negocio. Pero después de largas negociaciones, los investigadores obtuvieron permiso para bajar a las galerías excavadas y adentrarse en la villa en pequeñas embarcaciones a modo de góndolas que podían deslizarse con seguridad a través de los túneles abiertos en el interior de las ruinas. En esas inquietantes condiciones pudieron elaborar un esquema del trazado de la villa más minucioso de lo que se había conseguido hacer hasta entonces, determinando las dimensiones exactas del atrio, los peristilos cuadrados y rectangulares, y otras estructuras, y localizar elementos tales como un gran pavimento de mosaico y una doble columna muy poco habitual. Los restos de hojas y brotes de vid les permitieron determinar el emplazamiento exacto del jardín en el que se reunían hace unos dos mil años el acaudalado propietario de la mansión y sus cultivados amigos.

Naturalmente, resulta imposible a una distancia cronológica tan grande saber con precisión de qué hablaba aquella gente durante las largas tardes de sol en aquel jardín porticado de Herculano, pero de nuevo en los años ochenta salió a la luz otra pista intrigante. Los especialistas, esta vez no bajo tierra, sino en la superficie, se pusieron a trabajar de nuevo con los papiros chamuscados descubiertos por los cazadores de tesoros del siglo XVIII. Aquellos rollos fosilizados en forma de terrones se habían resistido a los primeros in-

tentos de abrirlos que se habían hecho, y durante más de dos siglos habían permanecido en la Biblioteca Nacional de Nápoles. En 1987 y usando nuevas técnicas, Tommaso Starace logró abrir dos papiros muy mal conservados. Montó los fragmentos legibles de estos libros —que habían permanecido cerrados sin que nadie los leyera desde la erupción del volcán— sobre papel japonés, los microfilmó y se dispuso a descifrar su contenido. Dos años después, un distinguido papirólogo noruego llamado Knut Kleve, publicó la siguiente declaración: «El *De rerum natura* ha sido redescubierto en Herculano doscientos treinta y cinco años después de que se encontraran los papiros».[56]

El mundo en general se tomó el anuncio con mucha tranquilidad —es decir, hizo caso omiso de él— e incluso debemos perdonar a los especialistas interesados en la cultura clásica que prestaran poca o nula atención a la noticia, enterrada en el número 19 de una voluminosa publicación italiana, las *Cronache Ercolanesi*. Lo que encontraron Kleve y sus colegas no eran más que dieciséis minúsculos fragmentos —apenas unas cuantas palabras o trozos de palabras— que, después de ser minuciosamente examinadas, podía demostrarse que pertenecían a los libros I, III, IV y V de los seis en que está dividido el poema latino. Piezas perdidas de un enorme rompecabezas, los fragmentos en sí no tienen prácticamente significado alguno. Pero su variedad indica que en la biblioteca de la mansión estaba el *De rerum natura* entero, y la presencia de este poema en la Villa de los Papiros resulta fascinante.

Los descubrimientos realizados en Herculano nos permiten vislumbrar los ambientes sociales en los que se había propagado originalmente el poema encontrado por Poggio

en la biblioteca abacial. En la biblioteca del monasterio, entre los misales, los confesionarios y los libros de teología, la obra de Lucrecio constituía una misteriosa intrusión, un resto de un antiquísimo naufragio que salía de pronto a la superficie. En Herculano se hallaba en su elemento. El contenido de los rollos conservados indica que la colección guardada en la villa se centraba precisamente en la escuela de pensamiento cuya expresión más notable entre las conservadas es el *De rerum natura*.

Aunque se desconoce la identidad del propietario de la villa en tiempos de Lucrecio, el candidato más firme es Lucio Calpurnio Pisón. Este poderoso político, que había desempeñado durante algún tiempo el cargo de gobernador de la provincia de Macedonia y que fue, entre otras cosas, suegro de Julio César, estaba interesado por la filosofía griega. Cicerón, enemigo político suyo, retrata a Pisón cantando coplillas obscenas y tumbado desnudo «en medio de la fetidez y el lodazal de sus queridos griegos»;[57] pero, a juzgar por el contenido de la biblioteca, es probable que los invitados de la villa pasaran las tardes en Herculano dedicados a tareas más refinadas.

Se sabe que Pisón conocía personalmente a Filodemo. En un epigrama hallado en uno de los libros de la biblioteca carbonizada, el filósofo invita a Pisón a ir a visitarlo a su modesta morada para celebrar un «Día Veinte», un banquete mensual celebrado en honor de Epicuro, que había nacido el día veinte del mes griego de gamelión:

> Mañana, amigo Pisón, tu compañero de músicas te arrastrará a su humilde residencia a las tres de la tarde, dándote de comer en tu visita anual del Día Veinte. Aunque te falten manjares exquisitos y vino de Bromio embotellado en Quíos, verás a compañeros leales, y oirás hablar de cosas mucho más dulces que el país de los feacios. Y si además vuelves tus ojos hacia el

lugar donde nos encontramos, Pisón, en vez de un modesto Día Veinte, celebraremos uno más suculento.[58]

Los últimos versos equivalen a una petición de dinero o quizá expresan la esperanza de Filodemo de ser invitado a pasar una tarde de conversaciones filosóficas acompañadas de vino caro en la suntuosa villa de Pisón. Recostados en lechos, a la sombra de un emparrado y de toldos de seda, los hombres y mujeres que tenían el privilegio de ser huéspedes de Pisón —pues es perfectamente posible que también tomaran parte en la conversación algunas mujeres— tenían muchas cosas en las que pensar. Roma se había visto afligida durante años por una serie de disturbios sociales y políticos que habían culminado en varias guerras civiles, a cual más sangrienta, y aunque la violencia había disminuido, las amenazas a la paz y a la estabilidad distaban mucho de haber desaparecido. Los generales ambiciosos maniobraban sin cesar con el fin de mejorar sus posiciones; los soldados, siempre inquietos, tenían que ser pagados en dinero y en tierras; las provincias estaban descontentas, y los rumores de disturbios en Egipto ya habían hecho que los precios del grano empezaran a incrementarse.

Pero agasajados en todo momento por los esclavos, en medio del confort y la seguridad de aquella elegante villa, el propietario y sus huéspedes podían gozar del lujo efímero de ver todos aquellos peligros como algo relativamente remoto, lo bastante lejano al menos como para continuar con sus civilizadas conversaciones. Contemplando perezosamente cómo salían lentas columnas de humo del Vesubio, situado en las inmediaciones, es probable que sintieran cierta inquietud por el futuro, pero eran una élite que vivía en el meollo de la potencia más grande del mundo, y uno de

sus privilegios más queridos era el cultivo de la vida de la mente.[59]

Los romanos de finales del período republicano se mostraron en particular obstinados por lo que a este privilegio se refiere, aferrándose a él incluso en unas circunstancias en las que muchos se habrían acobardado y habrían salido huyendo en busca de refugio. Para ellos funcionaba, al parecer, como un signo de que su mundo seguía intacto o al menos de que seguían estando seguros en el ámbito más íntimo de sus vidas. Como quien, al escuchar el sonido lejano de una sirena por la calle, se sienta ante su Bechstein y se pone a tocar una sonata de Beethoven, los hombres y mujeres congregados en el jardín afirmaban su seguridad urbana sumiéndose en el diálogo especulativo.

Durante los años inmediatamente previos al asesinato de Julio César, la especulación filosófica no fue, ni mucho menos, la única respuesta a las tensiones sociales que estaba al alcance de la gente. Los cultos religiosos originarios de lugares remotos como Persia, Siria y Palestina empezaron a abrirse camino hacia la capital, donde suscitaron miedos y esperanzas enormes, en particular entre la plebe. Un puñado de miembros de la élite —los más inseguros o simplemente los más curiosos— quizá fijaran su atención, y no precisamente con actitud de desprecio, en las profecías venidas de Oriente, profecías que hablaban de un salvador nacido en el seno de una familia modesta, condenado a ser humillado y a sufrir padecimientos terribles, pero que finalmente acabaría triunfando. La mayoría, sin embargo, habría considerado esos cuentos fantasías calenturientas de una secta de judíos obstinados.

Los que tuvieran una mayor inclinación a la piedad lo más probable es que acudieran como suplicantes a los templos y santuarios de los dioses diseminados por aquel fecundo paisaje. En cualquier caso, era un mundo en el que la naturaleza parecía saturada de la presencia de lo divino, perceptible en lo alto de las montañas y en las fuentes, en las ardientes grietas por las que salía humo proveniente de un misterioso reino subterráneo, o en los vetustos bosques de árboles de cuyas ramas los fieles colgaban cintas de colores. Pero aunque la villa de Herculano se hallaba en estrecho contacto con toda esta intensa vida religiosa, no es probable que muchas de las personas que tenían los sofisticados gustos intelectuales reflejados en la biblioteca que nos ocupa se sumaran a las procesiones de suplicantes devotos. A juzgar por el contenido de los rollos de papiro achicharrados, parece que los habitantes de la villa no se volcaron en los ritos, sino en las conversaciones en torno al significado de la vida.

Los griegos y los romanos de la Antigüedad no compartían nuestra idealización de los genios solitarios, que trabajan en aislamiento meditando sobre los problemas más abstrusos. Semejantes escenas —un Descartes en su retiro secreto, poniéndolo todo en tela de juicio, o un Spinoza excomulgado razonando en silencio mientras se dedicaba a pulir lentes— acabarían convirtiéndose en nuestro emblema dominante de lo que es la vida intelectual. Pero esta visión de lo que son las actividades intelectuales propiamente dichas se debió a un profundo cambio del prestigio de la cultura, iniciado con los primitivos eremitas cristianos que se apartaron de forma voluntaria de todo aquello que había sido valorado por los paganos: san Antonio (250-356) en el desierto o san Simeón el Estilita (390-459), en lo alto de su columna. Estos personajes, como han dejado patente los estu-

diosos modernos, se caracterizaron de hecho por tener grandes grupos de seguidores y, aunque ellos vivieran en soledad, a menudo desempeñaron un papel significativo en la vida de comunidades muy numerosas. No obstante, la imagen cultural que crearon —o que se creó a su alrededor— fue la de un aislamiento radical.

No era ese el caso de los griegos y los romanos. Como la meditación y la escritura requieren por lo general silencio y mínima distracción, los poetas y filósofos antiguos habrían tenido por fuerza que apartarse periódicamente del ruido y de las actividades mundanas para llevar a cabo las obras que produjeron. Pero la imagen que proyectaban era social. Los poetas se representaban a sí mismos como pastores cantando en compañía de otros pastores; y los filósofos se describían a sí mismos participando en largas conversaciones, que a menudo se prolongaban varios días. El alejamiento de las distracciones de la vida cotidiana era presentado no como una retirada a una celda de aislamiento, sino como un tranquilo intercambio de pareceres entre amigos en la placidez de un jardín.

El hombre, decía Aristóteles, es un animal social: realizar la naturaleza de un individuo como hombre consistía, pues, en participar en una actividad de grupo. Y la actividad escogida por los romanos cultos, igual que lo fuera con anterioridad por los griegos, era el discurso. Según señalaba Cicerón al comienzo de una de sus principales obras filosóficas, hay una gran diversidad de opiniones en torno a las cuestiones religiosas más importantes. «Es algo que me llamó muchas veces la atención», escribía,

> pero sobre todo en una ocasión en que se disputó de una manera realmente penetrante y profunda acerca de los dioses inmortales en casa de mi

íntimo amigo Cayo Cota.

> Habiendo ido, en efecto, cuando las Fiestas Latinas, a su casa por expresa invitación suya, me lo encontré sentado en una exedra y discutiendo con el senador Cayo Veleyo, a quien los epicúreos consideraban por entonces su representante más destacado entre los romanos. Se encontraba también allí Quinto Lucilio Balbo, que había progresado tanto en el estudio de los estoicos que era comparado con los griegos que sobresalían en esta doctrina.[60]

Cicerón no desea presentar a sus lectores sus ideas a modo de un tratado compuesto como consecuencia de arduas meditaciones en soledad; lo que quiere es presentarlas como un intercambio de puntos de vista entre iguales en el campo social e intelectual, como una conversación en la que él desempeña solo un pequeño papel y en la que no va a haber un claro vencedor.

Como es habitual, el final de este diálogo —una obra considerablemente larga, que habría ocupado varios rollos de papiro de buen tamaño— no es ni mucho menos concluyente: «Una vez dicho esto, nos marchamos; Veleyo pensando que el discurso de Cota tenía más de verdad, y yo convencido de que el de Balbo estaba más cerca de parecerse a la verdad».[61] Esa falta de resultados concluyentes no es modestia intelectual —Cicerón no tenía nada de modesto—, sino una estrategia de deferencia amistosa. En la conversación, no en sus conclusiones finales, es donde está la mayor parte del significado. Lo más importante es la propia discusión, el hecho de que podamos razonar tranquilamente unos con otros, con una mezcla de ingenio y seriedad, sin caer nunca en el chismorreo o la calumnia y dejando siempre espacio a opiniones alternativas. «El que entabla una conversación», dice Cicerón, «no debe impedir a los demás entrar en ella, como si se tratara de una propiedad particular suya, sino que ha de pensar que, como en todas las de-

más cosas, también en la conversación general es justo que haya turnos.»[62]

Los diálogos que escribieron Cicerón y otros autores no son transcripciones de conversaciones reales, aunque los personajes que participan en ellos sean reales, sino versiones idealizadas de coloquios que indudablemente se desarrollaron en lugares como nuestra villa de Herculano. Las conversaciones que tuvieran lugar en este escenario en concreto, a juzgar por los temas de los que tratan los libros carbonizados encontrados en la biblioteca enterrada bajo la ceniza volcánica, debieron de versar sobre música, pintura, poesía, oratoria y otros asuntos de interés constante para los griegos y los romanos cultos. Es muy probable que versaran también sobre cuestiones científicas, éticas y filosóficas más inquietantes: ¿Cuál es la causa del trueno, de los terremotos o los eclipses? ¿Son todos estos fenómenos señales de los dioses, como pretenden algunos, o tienen su origen en la naturaleza? ¿Cómo podemos entender el mundo en el que vivimos? ¿Qué metas debemos perseguir en nuestra vida? ¿Tiene sentido dedicar la vida a la búsqueda del poder? ¿Cómo se definen el bien y el mal? ¿Qué es de nosotros cuando morimos?

El hecho de que el poderoso propietario de la villa y sus amigos se complacieran en abordar cuestiones de ese estilo y estuvieran dispuestos a dedicar períodos significativos de su vida, por lo demás ocupadísima, a postular posibles respuestas a sus preguntas refleja el concepto que tenían de lo que era la vida propia de unas personas de su cultura, su clase y su rango social. Refleja también una característica extraordinaria del mundo mental o espiritual en el que vivían, algo que señala en una de sus cartas el novelista fran-

cés Gustave Flaubert: «Justo cuando los dioses habían dejado de existir y Cristo no había venido todavía, hubo un momento único en la historia, entre Cicerón y Marco Aurelio, en el que solo estuvo el hombre». Naturalmente cabría poner en tela de juicio esta afirmación. En realidad, los dioses no habían dejado de existir, al menos para muchos romanos —hasta los epicúreos, tildados a veces de ateos, creían que existían los dioses, aunque estuvieran muy lejos de los asuntos de los mortales— y el «momento único» al que alude Flaubert, entre Cicerón (106-43 a. e. v.) y Marco Aurelio (121-180 e. v.), puede que fuera más corto o más largo de lo que sugiere ese marco temporal. No obstante, la idea básica que expresa se ve reflejada de manera harto elocuente en los diálogos de Cicerón y en las obras encontradas en la biblioteca de Herculano. Muchos de los primeros lectores de aquellas obras carecían a todas luces de un repertorio fijo de creencias y prácticas reforzado por una supuesta voluntad divina. Eran hombres y mujeres cuyas vidas se hallaban singularmente libres de los dictados de los dioses (o sus sacerdotes). Estando solos, como dice Flaubert, se encontraron a sí mismos en el curioso trance de elegir entre visiones muy divergentes de la naturaleza de las cosas y entre distintas estrategias de vida.

Los fragmentos carbonizados de la biblioteca nos permiten atisbar cómo escogieron esa opción los habitantes de la villa, qué autores preferían leer, sobre qué es probable que versaran sus discusiones o a quién habrían podido invitar a participar en la conversación. Y en este sentido los pequeños fragmentos del papirólogo noruego resultan de lo más elocuente. Lucrecio fue contemporáneo de Filodemo y, lo que es más importante, protector suyo, y es posible que, cuando invitara a sus amigos a pasar la tarde en las verdes

laderas del volcán, compartiera con ellos algunos pasajes del *De rerum natura*. En efecto, puede que aquel acaudalado protector con intereses filosóficos deseara conocer en persona al autor del poema. No le habría costado nada mandar a unos cuantos esclavos con una litera a casa de Lucrecio para que lo trajeran a Herculano a pasar un rato con los demás invitados. Y hasta es remotamente posible que, recostado en un triclinio, el propio Lucrecio leyera en voz alta el manuscrito cuyos fragmentos se nos han conservado.

Si Lucrecio participó en efecto en las conversaciones mantenidas en la villa, resulta bastante evidente lo que habría dicho. Sus conclusiones no habrían sido tan poco concluyentes ni tan teñidas de escepticismo como las de Cicerón. La respuesta a todas las preguntas de sus interlocutores, habría afirmado apasionadamente, se encontraba en la obra de un hombre cuyo busto y cuyos escritos adornaban la biblioteca de la villa, esto es, el filósofo Epicuro.

Era solo Epicuro, escribe Lucrecio, el que podía curar la miserable situación del hombre que, harto de permanecer en su domicilio, escapa impetuosamente a su finca del campo para descubrir que en ella su espíritu siente la misma angustia. A juicio de Lucrecio, Epicuro, que había muerto hacía más de dos siglos, era ni más ni menos que el salvador. Cuando «la vida humana yacía ignominiosamente por los suelos a la vista de todos, aplastada bajo el peso demoledor de la superstición», escribe Lucrecio, por primera vez se alzó un hombre en extremo audaz que «se atrevió a levantar contra ella sus ojos mortales y fue el primero en oponerle resistencia» (1.62 ss.).[63] Este héroe —sorprendentemente reñido con una cultura como la romana, que por tradición se jactaba de su rudeza, su pragmatismo y sus virtudes mili-

tares— era un griego que había triunfado no ya por la fuerza de las armas, sino por el poder de la inteligencia.

Sobre la naturaleza de las cosas es la obra de un discípulo que transmite unas ideas desarrolladas varios siglos antes. Epicuro, el mesías filosófico de Lucrecio, había nacido a finales de 342 a. e. v. en la isla de Samos, en el Egeo, adonde su padre, un pobre maestro de escuela ateniense, había ido como colono.[64] Muchos filósofos griegos, Platón y Aristóteles entre otros, pertenecían a familias ricas y alardeaban de contar con antepasados ilustres. Decididamente, Epicuro no tenía semejantes pretensiones. Sus enemigos filosóficos, jactándose de su superioridad social, hacían hincapié en la humildad de sus orígenes. Ayudaba a su padre en la escuela por una miseria, decían con desdén, y solía acompañar a su madre por las casas de campo leyendo ensalmos. Un hermano suyo, añadían, era un rufián y vivía con una prostituta. No era un filósofo con el que a la gente respetable le gustara verse asociada.

El hecho de que Lucrecio y muchos otros hicieran algo más que simplemente asociarse con Epicuro —el hecho de que lo celebraran como a un dios por su sabiduría y su valor— se debía no solo a las credenciales sociales del filósofo, sino también a lo que consideraban el poder salvífico de su concepción. El núcleo de esa concepción puede indagarse en una sola idea incandescente: la de que todo lo que ha existido y todo lo que pueda llegar a existir está compuesto por piezas indestructibles, a modo de ladrillos, de tamaño necesariamente pequeñísimo y en cantidades inimaginablemente elevadas. Los griegos tenían una palabra para desig-

nar esos elementos invisibles, aquellas cosas que, tal como ellos las imaginaban, ya no podían ser divididas más: los átomos.

El concepto de átomo, originado en el siglo v a. e. v. con Leucipo de Abdera y su discípulo más destacado, Demócrito, no era más que una brillante especulación; no había manera de obtener una prueba empírica de su existencia y tampoco la habría durante más de dos mil años. Otros filósofos ofrecían teorías diferentes: la materia básica del universo, sostenían, era el agua, el fuego, el aire o la tierra, o alguna combinación de todos estos elementos. Otros postulaban que, si pudiéramos percibir la partícula más pequeña de lo que es un hombre, tendríamos un hombre infinitamente diminuto; y lo mismo cabría decir de un caballo, una gota de agua o una brizna de hierba. Otros, por su parte, afirmaban que el complejísimo orden del universo era la prueba de la existencia de una mente o espíritu invisible que juntaba cuidadosamente las piezas según un plan preconcebido. El concepto que postulaba Demócrito de que existe un número infinito de átomos cuyas únicas cualidades son el tamaño, la forma y el peso —partículas, pues, que no son versiones en miniatura de lo que vemos, sino que constituyen lo que vemos combinándose entre sí en una variedad inagotable de formas— era una solución fantásticamente audaz del problema que obsesionaba a los grandes intelectos de aquel mundo.

Habría que esperar varias generaciones a que se consideraran con minuciosidad las implicaciones de esta solución. (Todavía no las hemos considerado todas, ni mucho menos.) Epicuro hizo sus primeros pinitos en este campo a la edad de doce años, cuando comprobó con disgusto que sus maes-

tros no podían explicarle el significado del caos. La vieja idea de los átomos postulada por Demócrito le pareció la pista más prometedora y emprendió la tarea de seguirla hasta donde le llevara. A los treinta y dos años estaba ya en condiciones de fundar una escuela. En ella, establecida en un jardín de Atenas, Epicuro elaboró toda una explicación del universo y una filosofía de la vida humana.

Los átomos, en constante movimiento, chocan unos con otros, sostenía Epicuro, y en determinadas circunstancias forman cuerpos cada vez más grandes. Los cuerpos más grandes que podemos observar —el Sol y la Luna— están hechos de átomos, lo mismo que los seres humanos, los mosquitos o los granos de arena. No existen supercategorías de materia ni jerarquía de elementos. Los cuerpos celestes no son seres divinos que configuran nuestro destino para bien o para mal, ni se mueven en el vacío guiados por los dioses: sencillamente forman parte del orden natural, son estructuras enormes de átomos sometidas a los mismos principios de creación y destrucción que rigen todo lo que existe. Y aunque el orden natural es inimaginablemente vasto y complejo, también es posible conocer parte de sus elementos constituyentes básicos y de sus leyes universales. De hecho, ese conocimiento es uno de los placeres más profundos de la vida humana.

Ese placer tal vez sea la clave para entender el poderoso impacto que tuvo la filosofía de Epicuro;[65] fue como si abriera a sus seguidores una fuente inagotable de gratificación que estaba oculta en los átomos de Demócrito. A nosotros nos resulta bastante difícil entender semejante impacto. Por un lado, ese placer parece demasiado intelectual y no satisfaría más que a un pequeño número de especialistas;

por otro, hemos llegado a asociar el átomo más con el miedo que con la gratificación. Pero aunque la filosofía antigua no fuera ni mucho menos un movimiento de masas, Epicuro ofrecía algo más que exquisito caviar reservado únicamente para un puñado de físicos interesados por las partículas. En realidad, renunciando al lenguaje críptico y especializado de los círculos íntimos de adeptos, insistió en utilizar el lenguaje común y corriente, en dirigirse a un círculo de oyentes más amplio e incluso en hacer proselitismo. Y la ilustración que ofrecía no exigía una investigación científica constante. No hacía falta entender detalladamente las verdaderas leyes del universo físico; solo había que comprender que existe una explicación natural oculta de todo lo que nos alarma y de aquello que se nos escapa. Y esa explicación nos llevará irremediablemente de nuevo a los átomos. Si somos capaces de aguantar y repetirnos lo que es el hecho más simple de la existencia —-átomos, vacío y nada más, átomos, vacío y nada más, átomos, vacío y nada más—, cambiaremos nuestra vida. Ya no temeremos la cólera de Zeus cada vez que escuchemos el estruendo del trueno, ni sospecharemos que alguien ha ofendido a Apolo cada vez que se produzca una epidemia de gripe. Y nos liberaremos de una terrible aflicción: de lo que muchos siglos después describiría Hamlet como «el temor a algo después de la muerte, / el país inexplorado de cuyos confines / no regresa viajero alguno».

Esa aflicción —el miedo al castigo espantoso que nos aguarda en un mundo de ultratumba— ya no deja sentir su peso sobre la mayoría de los hombres y las mujeres de hoy día, pero evidentemente sí que se dejaba sentir en la antigua Atenas de Epicuro y en la antigua Roma de Lucrecio, lo mismo que se dejaba sentir en el mundo cristiano que habi-

taba Poggio Bracciolini. Es indudable que Poggio habría visto imágenes de ese tipo de horrores, esculpidas con esmero en el tímpano de las portadas de muchas iglesias o pintadas en las paredes en su interior. Y esos horrores se basaban a su vez en las visiones del mundo de ultratumba creadas en la imaginación de los paganos. Lo cierto es que en cualquiera de esos períodos, pagano o cristiano, no todo el mundo creía en esas visiones. «¿Es que no te aterran esas cosas del infierno —pregunta uno de los personajes de un diálogo de Cicerón—, el perro de tres cabezas, el río tenebroso, los castigos espantosos?» «¿Acaso crees que desvarío tanto que pueda creerme esas historias?», responde su interlocutor. [66] El miedo a la muerte no tiene nada que ver con los castigos de Sísifo o de Tántalo: «¿Quién hay tan estúpido que se asuste» de esos cuentos de terror? Con lo que tiene que ver es con el temor a los padecimientos y el temor a la propia desaparición, y cuesta trabajo entender, dice Cicerón, por qué los epicúreos creen que ofrecen un paliativo a esos temores.[67] Pues que le digan a uno que cuando muere, muere todo él y para siempre, en cuerpo y alma, no es ningún consuelo.

Los seguidores de Epicuro respondían recordando los últimos días del maestro, que murió de una dolorosa obstrucción de la vejiga, pero que alcanzó la serenidad de espíritu al recordar todos los placeres de los que había gozado a lo largo de su vida. No está nada claro que semejante modelo sea fácil de imitar —«¿Quién puede sostener un fuego en sus manos / pensando en el Cáucaso helado?», como dice un personaje de Shakespeare—, pero tampoco está claro que cualquiera de las alternativas existentes en un mundo sin Demerol y sin morfina fuera más eficaz a la hora de tratar la agonía de la muerte. Lo que ofrecía el filósofo griego no era

una ayuda a bien morir, sino una ayuda a bien vivir. Liberados de la superstición, decía Epicuro, tendremos libertad para buscar el placer.

Los enemigos de Epicuro aprovecharon su elogio del placer para inventar historias maliciosas acerca de sus excesos, realzadas por la insólita inclusión de hombres y mujeres entre sus seguidores. «Vomitaba dos veces al día debido a sus excesos», contaba una de esas anécdotas, y se gastó una fortuna en banquetes.[68] En realidad, parece que el filósofo llevó una vida notablemente sencilla y frugal. «Mándame un tarrito de queso», escribió en cierta ocasión a un amigo, «a fin de que pueda darme un festín cuando me apetezca.» Baste con eso para hacernos una idea de cuál era la supuesta abundancia de su mesa. Y exigía una frugalidad similar a sus discípulos. La máxima escrita a la puerta del jardín de Epicuro instaba al recién llegado a detenerse, pues «aquí el bien supremo es el placer». Pero según el filósofo Séneca, que cita estas palabras en una famosa epístola que Poggio y sus amigos conocían y admiraban, al huésped que entraba en el jardín se le ofrecía un sencillo plato de polenta (gachas de harina de cebada) y agua para beber.[69] «Cuando decimos que el placer es el fin, no queremos entender los placeres de los lujuriosos y de los derrochadores.»[70] El afán febril de satisfacer determinados apetitos —«ni la sucesión ininterrumpida de convites y banquetes, ni la fruición … del amor sexual … ni el sabor de los pescados y de los otros manjares que tributa una mesa magnífica»— no puede producir la serenidad del ánimo que es la clave del placer duradero.

«Los hombres sufren los peores males debido a los deseos que les son más ajenos», decía su discípulo Filodemo en

uno de los libros encontrados en la biblioteca de Herculano, y «descuidan los apetitos más necesarios como si fueran los más ajenos a su naturaleza.»[71] ¿Cuáles son esos apetitos necesarios que conducen al placer? No es posible vivir de manera placentera, seguía diciendo Filodemo, «sin llevar una vida prudente, honorable y justa, y tampoco si se vive sin valentía, templanza y magnanimidad, si no se tienen amigos ni una actitud filantrópica».

Esta es la voz de un auténtico seguidor de Epicuro, una voz recuperada en época moderna de un rollo de papiro carbonizado por la erupción del volcán. Pero no cabría decir que es la voz que habría esperado oír cualquier persona familiarizada con el término «epicureísmo». Un contemporáneo de Shakespeare, Ben Jonson, describe a la perfección el espíritu con el que se identificó durante siglos la filosofía de Epicuro. «Quiero que mis colchones estén inflados de aire, no rellenos», afirma el personaje de Jonson. «Por debajo están, si no, demasiado duros.»

> Mi carne será servida toda en conchas de la India,
> platos de ágata engastados en oro y tachonados
> de esmeraldas, zafiros, jacintos y rubíes…
> mi paje comerá faisanes, salmones fileteados,
> correlimos, becacinas y lampreas. A mí me servirán
> cocochas de barbo a modo de ensalada;
> setas en aceite, y las hinchadas y untuosas tetas
> de una cerda preñada bien gorda, recién cortadas
> y aderezadas con una exquisita salsa picante;
> por lo cual diré a mi cocinero: «Aquí tienes mi oro,
> tómalo y sé un caballero».[72]

El nombre que Jonson da a ese enloquecido buscador de placeres es sir Epicuro Mamón.

Un principio filosófico que afirma que el fin último de la vida es el placer —por mucho que ese placer se definiera luego en los términos más comedidos y sensatos— resultaba escandaloso, tanto para los paganos como para los adversarios de estos, primero judíos y luego cristianos. ¿El placer como supremo bien? Y de rendir culto a los dioses y a los antepasados, ¿qué? De servir a la familia, a la ciudad y al estado, ¿qué? De cumplir con escrupulosidad las leyes y los mandamientos, ¿qué? De buscar la virtud o una visión de lo divino, ¿qué? Todos estos principios comportaban irremediablemente formas ascéticas de negación de la propia persona, de autosacrificio, e incluso de aborrecimiento de uno mismo. Ninguno era compatible con la búsqueda del placer como bien supremo. Dos mil años después de que Epicuro viviera y enseñara en Atenas, esa sensación de escándalo se sentía todavía con la suficiente intensidad como para generar la energía enloquecida de ciertos fantoches como el de Ben Jonson.

Pero detrás de esos fantoches hay un miedo apenas escondido a que el deseo de maximizar el placer y evitar el dolor se convirtiera, en realidad, en un fin atractivo, capaz de servir de manera plausible como principio racional organizativo de la vida humana. En tal caso, supondría un reto a toda una serie de principios alternativos profundamente arraigados —el sacrificio, la ambición, el estatus social, la disciplina o la piedad—, y de paso a las instituciones a cuyo servicio estaban dichos principios. Desorbitar la búsqueda del placer de los epicúreos hasta convertirla en un grotesco desenfreno sensual —presentándola como la búsqueda obsesiva del sexo, el poder o el dinero, o incluso (como en el personaje de Ben Jonson) de comidas extravagantes y absurdamente caras— contribuyó a proteger de semejante reto.

En su recoleto jardín de Atenas, el Epicuro real, que se alimentaba a base de queso, pan y agua, llevaba una vida muy tranquila. De hecho, una de las acusaciones más fundadas que se le hacían era que su vida era *demasiado* tranquila: aconsejaba a sus discípulos que se abstuvieran de involucrarse demasiado en los asuntos de la ciudad: «Quisieron algunos ser célebres y famosos», escribió, «creyendo así estar más seguros de los hombres».[73] Si la seguridad viniera realmente con la celebridad y la fama, la persona que las consiguiera habría obtenido un «bien de la naturaleza». Pero si la fama trajera consigo en realidad una inseguridad mayor, como ocurre en la mayoría de los casos, no sería algo que valiera la pena perseguir. Desde esta perspectiva, observaban los adversarios de Epicuro, resultaría muy difícil justificar la mayoría de los esfuerzos infatigables y de los riesgos que originaban la grandeza de una ciudad.

Esta crítica del quietismo epicúreo quizá se oyera también en el soleado jardín de la villa de Herculano: al fin y al cabo, entre los invitados de la Villa de los Papiros es probable que hubiera algunos de los hombres que buscaban la fama y la celebridad en la ciudad más grande del mundo occidental. Pero quizá el suegro de Julio César —si es que el propietario de la finca fue efectivamente Pisón— y algunos integrantes de su círculo de amigos se sintieran atraídos por esta escuela filosófica precisamente porque ofrecía una alternativa a sus agobiantes quehaceres y empresas. Los enemigos de Roma caían ante el poderío de sus legiones, pero no hacía falta tener facultades proféticas para vislumbrar signos ominosos para el futuro de la república. E incluso a los que ocupaban una situación más segura les resultaría muy difícil refutar uno de los aforismos más célebres de Epicuro: «Es posible encontrar protección frente a muchas

otras cosas, pero frente a la muerte los humanos vivimos todos en una ciudad desguarnecida».[74] La cuestión, como decía Lucrecio, el discípulo de Epicuro, en unos versos de belleza inigualable, era abandonar el angustioso afán de construir murallas cada vez más altas frente a lo irremediable y dedicarse al cultivo del placer.

Capítulo 4

LOS DIENTES DEL TIEMPO

Con la excepción de los fragmentos de papiro medio achicharrados que se han recuperado en Herculano y en otro depósito de fragmentos descubierto en un montón apelmazado de desechos en la antigua ciudad egipcia de Oxirrinco, no ha llegado a nuestras manos ningún manuscrito contemporáneo del antiguo mundo grecorromano. Todo lo que poseemos son copias, en su mayoría pertenecientes a épocas, culturas y lugares muy alejados de los originales. Y esas copias representan tan solo una pequeña parte de la producción de los autores de la Antigüedad, incluso de los más célebres. De las ochenta o noventa tragedias de Esquilo únicamente se han conservado siete, y de las casi ciento veinte de Sófocles también han pervivido solo otras siete; Eurípides y Aristófanes no han corrido mucha mejor suerte: del primero han llegado a nuestras manos dieciocho de sus noventa y dos obras, y del segundo once de un total de cuarenta y tres.

Y estos han sido los casos de mayor éxito. De muchos otros autores famosos en la Antigüedad ha desaparecido sin dejar rastro prácticamente toda su producción. Científicos, historiadores, matemáticos, filósofos y estadistas han dejado tras de sí algunos de sus grandes logros —la invención de la

trigonometría, por ejemplo, el cálculo de la posición por referencia a la latitud y a la longitud, o el análisis racional del poder político—, pero sus libros han desaparecido. El infatigable erudito Dídimo de Alejandría se ganó el apodo de «Calcéntero» (literalmente «Tripas de Bronce») por escribir una obra que ocupaba más de tres mil quinientos libros; todos ellos han desaparecido excepto unos cuantos fragmentos.[75] A finales del siglo v e. v. un ambicioso editor de obras literarias llamado Estobeo compiló una antología de prosa y poesía de los mejores autores del mundo antiguo: de sus mil cuatrocientas treinta citas, mil ciento quince corresponden a obras perdidas en la actualidad.[76]

En este proceso de dispersión general, desaparecieron la totalidad de las obras de los fundadores más célebres del atomismo, Leucipo y Demócrito, y también casi todas las de Epicuro, su heredero intelectual. Epicuro había sido extraordinariamente prolífico.[77] Según se dice, entre él y su adversario filosófico, el estoico Crisipo, escribieron más de mil libros. Aunque esta cifra sea una exageración o aunque se cuenten como libros lo que nosotros consideraríamos más bien simples ensayos o cartas, el listado de sus obras era a todas luces enorme. En cualquier caso, esas obras ya no existen. Aparte de tres cartas citadas por Diógenes Laercio, autor de una antigua historia de la filosofía, y de una lista de cuarenta máximas, casi no se nos ha conservado ninguno de los escritos de Epicuro. Desde el siglo xix, los modernos especialistas solo han podido añadir unos pocos fragmentos a esos restos. Algunos de ellos han podido reconstruirse a partir de los papiros carbonizados descubiertos en Herculano; otros fueron laboriosamente recuperados de las ruinas de un antiguo muro. En dicho muro, descubierto en la ciu-

dad de Enoanda, en las abruptas montañas del suroeste de Turquía, un anciano mandó grabar en piedra a comienzos del siglo II e. v. un resumen de lo que había sido su filosofía de vida, de corte inequívocamente epicúreo: «un hermoso himno para celebrar la plenitud del placer».[78] ¿Pero adónde fueron a parar los libros?

La desaparición material de los libros fue consecuencia en gran medida del clima y de las plagas de insectos. Aunque el papiro y el pergamino eran extraordinariamente duraderos (mucho más que nuestro papel barato o que los datos computerizados), era inevitable que los libros se deterioraran con el paso de los siglos, aunque lograran sobrevivir a los estragos del fuego y de las inundaciones. La tinta era una mezcla de hollín (formado a partir de las mechas quemadas de las lámparas), agua y goma vegetal: ello hacía que resultara barata y cómoda a la hora de leer, pero también era soluble en agua. (Si un copista cometía un error, podía borrarlo fácilmente con una esponja.) Si se derramaba un vaso de vino encima del escrito o le caía un chaparrón fuerte, el texto podía desaparecer por completo. Y esa no era la amenaza más habitual. El simple hecho de enrollar y desenrollar los volúmenes o de estudiar los códices, de tocarlos, de dejarlos caer, de toser encima de ellos, de dejar que los chamuscara la llama de las velas o simplemente de leerlos una y otra vez acababa por destruirlos.

Secuestrar celosamente los libros para impedir su uso excesivo no resultaba demasiado útil, pues entonces eran víctimas no ya del hambre intelectual, sino de una voracidad más literal. Según señalaba Aristóteles, pueden detectarse animalitos diminutos en objetos tales como ropas, mantas de lana o el queso. «Otros», señalaba, «podemos encontrar-

los en los libros y son similares a los que vemos en la ropa; otros, por último, son como escorpiones sin cola, pero pequeñísimos».[79] Casi dos mil años después, el científico Robert Hooke explicaba lleno de fascinación en su *Micrographia* (1655) lo que vio cuando examinó a una de esas criaturas bajo un curioso aparato recién inventado, el microscopio:

> Un pequeño gusano o polilla de color blanco plateado, que encontré muy interesado entre unos libros y papeles, y que, al parecer, es lo que roe y perfora las páginas y las cubiertas. Parece que tiene la cabeza grande y aplastada, y a partir de ella el cuerpo va afilándose en dirección a la cola, volviéndose cada vez más pequeño, con la forma casi de una zanahoria … Por delante tiene dos cuernos alargados, rectos, que van afilándose hacia la punta, formando curiosos anillos o protuberancias … La parte posterior termina en una triple cola, parecida en todos sus detalles a los dos cuernos alargados que le salen de la cabeza. Las patas son escamosas y peludas. Este animal probablemente se alimenta del papel y de las tapas de los libros, perforándolos y abriendo en ellos numerosos agujeritos redondeados.[80]

Los lectores actuales ya no están familiarizados con la polilla de los libros —«uno de los dientes del tiempo», como la llama Hooke—, pero los antiguos la conocían muy bien. Durante su exilio, el poeta romano Ovidio comparaba la «constante mordedura de la pena» que laceraba su corazón a la mordedura de los parásitos: «Como el libro guardado en el armario es roído por las fauces de la polilla».[81] Un contemporáneo suyo, Horacio, temía que su libro acabara convirtiéndose en «pasto de polillas».[82] Y para el poeta griego Eveno, la polilla de los libros era el enemigo simbólico de la cultura humana: «Devoradora de páginas, enemiga encarnizada de las Musas, destructora al acecho en todo momento, alimentándote siempre de los hurtos de la erudición, ¿por qué, negra polilla, te escondes entre las frases

sagradas, produciendo la imagen de la envidia?».[83] Se comprobó que algunas medidas de protección, como por ejemplo rociar las páginas de los libros con aceite de cedro, resultaban eficaces para evitar males mayores, pero todo el mundo reconocía que la mejor manera de conservar los libros e impedir que los devorara el olvido era sencillamente usarlos y, cuando por último se deterioraran, hacer nuevas copias.

Aunque el comercio de libros en el mundo antiguo tuviera que ver fundamentalmente con su copia, se nos ha conservado muy poca información acerca de cómo estaba organizada esta actividad. En Atenas y en otras ciudades del mundo griego y helenístico había copistas o amanuenses, pero no está claro si recibían un adiestramiento a tal efecto en escuelas especializadas o si eran instruidos por otros maestros copistas y simplemente montaban su actividad por su cuenta. Es evidente que algunos eran pagados por la pulcritud de su caligrafía; otros cobraban por el número total de líneas escritas (al final de algunos de los manuscritos que se nos han conservado aparece registrado el número de líneas). No es probable en ningún caso que la paga fuera a parar directamente a la bolsa del copista: muchos, si no la mayoría de los amanuenses griegos, debían de ser esclavos que trabajaban para un editor, que era su propietario o la persona que los contrataba.[84] (En el inventario de los bienes de un acaudalado ciudadano romano, propietario de una finca en Egipto, aparecen registrados, entre sus cincuenta y nueve esclavos, cinco notarios, dos amanuenses, un escriba y un restaurador de libros, además de un cocinero y un barbero.) Pero no sabemos si esos copistas trabajaban habitualmente en grupos numerosos, copiando al dictado, o si trabajaban en solitario a partir de una copia magis-

tral. Y si el autor de la obra estaba vivo, desconocemos si intervenía o no en su labor comprobando o corrigiendo la copia una vez terminada.

Sabemos un poco más acerca del comercio de libros en Roma, donde se desarrolló una distinción entre los copistas (*librarii*) y los escribientes (*scribae*). Los *librarii* eran, por lo general, esclavos u operarios asalariados que trabajaban para los libreros. Estos ponían sus anuncios en columnas y postes y vendían su mercancía en tiendas situadas en el Foro romano. Los *scribae* eran ciudadanos de condición libre; trabajaban como archiveros, burócratas al servicio del gobierno o como secretarios particulares. (Julio César llegó a tener siete escribientes que lo seguían por todas partes tomando notas al dictado.) Los romanos acaudalados empleaban *librarii* y secretarios personales encargados de copiar los libros que tomaban prestados de las bibliotecas de sus amigos. «He recibido el libro», escribía Cicerón a su amigo Ático, que le había prestado una copia de una obra de geografía en verso de Alejandro de Éfeso. «[El autor] es descuidado y como poeta no muy bueno, aunque no del todo inútil. Lo he mandado copiar y te lo devolveré.»[85]

Los autores no ganaban nada por la venta de sus libros; sus beneficios venían del protector rico al que fuera dedicada su obra. (El sistema —que nos permite entender lo que significa el tono exageradamente adulador de las epístolas dedicatorias— quizá nos parezca extraño, pero perduró muchísimo tiempo, pues siguió vigente hasta el invento de los derechos de autor en el siglo XVIII.) Como hemos visto, los editores tenían que enfrentarse a la costumbre generalizada de copiar los libros de los amigos, pero a pesar de todo el negocio de la producción y la venta de libros debía de ser

rentable: había tiendas de libros no solo en Roma, sino también en Brindisi, Cartago, Lyon, Reims y otras ciudades del imperio.[86]

Eran muchos los hombres y mujeres —pues tenemos testimonios de amanuenses de ambos sexos—[87] que se pasaban la vida inclinados delante del pupitre, pertrechados de papel, tintero, regla y una pluma de caña dura, para satisfacer la demanda de libros. Aunque el invento de la imprenta de tipos móviles en el siglo XV cambió de forma exponencial el volumen de la producción, en el mundo antiguo el libro no era una mercancía rara:[88] un esclavo bien adiestrado leyendo en voz alta un manuscrito para una sala llena de copistas igualmente bien adiestrados podía producir grandes cantidades de textos.[89] Con el paso de los siglos, se compusieron y se vendieron decenas de millares de libros y centenares de millares de copias.

En el mundo antiguo hubo un tiempo —por lo demás larguísimo— en el que debió de parecer que el principal problema cultural era la inagotable producción de libros. ¿Dónde se podían poner? ¿Cómo había que organizarlos en las estanterías desvencijadas? ¿Cómo retener en la cabeza aquella profusión de conocimiento? La pérdida de tanta riqueza habría resultado prácticamente inconcebible para cualquiera que viviese en aquel ambiente.

Luego, no de golpe, sino con la fuerza acumulativa de una extinción en masa, toda aquella empresa llegó a su fin. Lo que parecía estable resultó que era frágil, y lo que parecía eterno resultó que era efímero.

Los copistas debieron de ser los primeros en darse cuenta de la situación: cada vez tendrían menos que hacer. El trabajo de copia se interrumpió en su mayor parte. Lentamente

la lluvia, colándose por las goteras de las techumbres resquebrajadas, borraría las letras de los libros que las llamas hubieran respetado, y las polillas, los «dientes del tiempo», se encargarían de lo que quedara. Pero las polillas serían solo los agentes más humildes de la Gran Dispersión. Otras fuerzas contribuirían a precipitar la desaparición de los libros y el derrumbamiento de las propias estanterías en medio del polvo y la ceniza. Poggio y los otros cazadores de libros todavía tuvieron la fortuna de encontrar algo.

El destino de toda aquella enorme cantidad de libros queda resumido en la suerte que corrió la biblioteca más grande de la Antigüedad, situada no ya en Italia, sino en Alejandría, la capital de Egipto y eje comercial del Mediterráneo oriental.[90] La ciudad contaba con varias atracciones turísticas, entre otras un teatro impresionante y un gran barrio de mala vida, pero los visitantes siempre se fijaban en una cosa verdaderamente excepcional que había en ella: en el centro de Alejandría, en un suntuoso emplazamiento llamado el Museo, había sido reunida, sin escatimar gastos, la mayor parte de la herencia intelectual de las culturas griega, latina, babilónica, egipcia y judía, y había sido minuciosamente archivada para facilitar la investigación. Ya en el año 300 a. e. v., los soberanos de la dinastía ptolemaica que reinaban en Alejandría tuvieron la acertada idea de atraer a su ciudad a los eruditos, científicos y poetas más destacados ofreciéndoles empleos vitalicios en el Museo, y poniendo a su disposición buenos salarios, exenciones fiscales, alojamiento y manutención gratis, así como los recursos casi ilimitados de la biblioteca.

Los beneficiarios de tanta liberalidad establecieron unos niveles intelectuales altísimos. Euclides desarrolló su geometría en Alejandría; Arquímedes descubrió el número pi y puso los cimientos del cálculo; Eratóstenes postuló que la Tierra era redonda y calculó su circunferencia con un error de un 1 por 100; y Galeno revolucionó la medicina. Los astrónomos alejandrinos conjeturaron la existencia de un universo heliocéntrico; los geómetras dedujeron que la duración del año era de trescientos sesenta y cinco días y un cuarto, y propusieron añadir un «día intercalar» cada cuatro años; los geógrafos especularon con la posibilidad de llegar a la India en barco zarpando desde España en dirección al oeste; los ingenieros desarrollaron la física hidráulica y la neumática; los anatomistas se dieron cuenta por primera vez de que el cerebro y el sistema nervioso constituían una unidad, estudiaron el funcionamiento del corazón y del sistema digestivo, y llevaron a cabo experimentos en el ámbito de la nutrición. El nivel de los logros alcanzados fue enorme.

La biblioteca de Alejandría no estaba asociada con ninguna doctrina ni escuela filosófica en particular; su radio de acción abarcaba todos los campos de la investigación intelectual. Representaba un cosmopolitismo global, la determinación de hacer acopio de los conocimientos acumulados por el hombre en todo el mundo y de perfeccionarlos y aumentarlos.[91] Se realizaron esfuerzos colosales con el fin no solo de reunir grandes cantidades de libros, sino también de adquirir o elaborar ediciones definitivas. Es bien sabido que los eruditos alejandrinos estuvieron obsesionados por la minuciosidad textual. ¿Cómo se podían eliminar las corrupciones que irremediablemente habían tenido que colarse en los libros copiados una y otra vez durante siglos, en la

mayoría de los casos por esclavos? Generaciones y generaciones de eruditos entregados a su trabajo desarrollaron complejas técnicas de análisis comparado e hicieron minuciosos comentarios con el fin de obtener textos magistrales. Intentaron asimismo acceder al conocimiento que sobrepasaba los límites del mundo de lengua griega. Ese fue el motivo de que un soberano alejandrino, Ptolomeo Filadelfo, emprendiera, según se dice, un proyecto sumamente ambicioso y caro, encargando a unos setenta eruditos la traducción de la Biblia hebrea al griego. El resultado de su labor —los llamados *LXX* o *Septuaginta*, la palabra que en latín significa «Setenta»— constituyó para muchos de los cristianos primitivos su principal acceso a lo que ellos llamarían el Antiguo Testamento.

En su momento de máximo esplendor, el Museo contenía por lo menos medio millón de rollos de papiro organizados sistemáticamente, etiquetados, y guardados según un sistema nuevo y muy ingenioso que, al parecer, inventó su primer director, un especialista en Homero llamado Zenódoto: ese sistema no era otro que el orden alfabético. La institución se amplió y pasó a extenderse más allá de los enormes terrenos del Museo, con una segunda colección albergada en una de las maravillas arquitectónicas de la época, el Serapeo o templo de Zeus Serapis. Decorado con elegantes patios porticados, salas de lectura, «estatuas casi vivientes» y muchas otras admirables obras de arte, la magnificencia del Serapeo, en palabras de Amiano Marcelino, el historiador del siglo IV redescubierto por Poggio Bracciolini, solo era superada por la del Capitolio de Roma.[92]

Las fuerzas que destruyeron esta institución nos permiten comprender cómo es que el manuscrito de Lucrecio re-

cuperado en 1417 es casi lo único que queda de una escuela de pensamiento que en otro tiempo fue con tanto celo debatida en millares de libros. El primer golpe llegó como consecuencia de la guerra.[93] Una parte de la colección de la Biblioteca —posiblemente solo los volúmenes guardados en los almacenes situados cerca del puerto— fue víctima de un incendio desencadenado de forma accidental en 48 a. e. v., cuando Julio César intentaba hacerse con el control de la ciudad. Pero había otras amenazas más graves que la simple acción militar, amenazas estrechamente ligadas a una institución que formaba parte de un complejo de templos repletos de estatuas de dioses y diosas, altares y otros elementos del culto pagano. El Museo era, como su nombre indica, un santuario dedicado a las Musas, las nueve diosas que encarnaban los logros de la creación humana. El Serapeo, en el que se encontraba la colección secundaria, albergaba una estatua colosal del dios Serapis —una obra maestra hecha de oro y marfil del famoso escultor griego Briaxis— y combinaba el culto del dios griego Zeus (o sea, el romano Júpiter) y el de los dioses egipcios Osiris y Apis.

Unos siglos después, los numerosos judíos y cristianos que residían en Alejandría se sentían muy incómodos con ese politeísmo. No dudaban de la existencia de otros dioses, pero todos ellos eran sin excepción demonios, empeñados en apartar a la humanidad incauta de la única verdad universal. Todas las revelaciones y oraciones recogidas en aquellas montañas de rollos de papiro sólo eran patrañas. La salvación estaba en las Sagradas Escrituras, que los cristianos decidieron leer en un nuevo formato: no ya en los viejos rollos pasados de moda (usados por los judíos y los paganos), sino en códices compactos, útiles y fáciles de transportar.

El pluralismo religioso que había existido durante siglos y siglos de paganismo —tres religiones conviviendo codo con codo en un espíritu de rivalidad mixta y de tolerancia absorbente— iba a llegar a su fin. A comienzos del siglo IV el emperador Constantino comenzó el proceso en virtud del cual el cristianismo pasaría a ser la religión oficial de Roma. Era solo cuestión de tiempo que un celoso sucesor suyo —Teodosio el Grande, a partir de 391 e. v.— promulgara los edictos que prohibían los sacrificios públicos y ordenaban el cierre de los principales centros de culto. El estado había emprendido la destrucción del paganismo.[94]

En Alejandría, el patriarca Teófilo, líder espiritual de la comunidad cristiana, cumplió los edictos con violencia extrema. Combativo a la par que despiadado, Teófilo desencadenó una serie de tumultos de zelotes cristianos que se lanzaron a la calle insultando a los paganos. Estos respondieron con el pánico y la angustia que eran de esperar, aumentando así las tensiones entre las dos comunidades. Lo único que se necesitaba era un incidente lo bastante escandaloso como para que las cosas se desbordaran, y ese incidente no tardó en llegar. Los operarios que trabajaban en las obras de renovación de una basílica cristiana descubrieron una capilla subterránea que contenía aún objetos de culto pagano (una capilla semejante, dedicada a Mitra, puede admirarse todavía hoy día en Roma debajo de la basílica de San Clemente). Viendo en esta circunstancia la ocasión de exponer a las burlas del público los símbolos secretos de los «misterios» paganos, Teófilo ordenó que los objetos de culto en cuestión fueran llevados en procesión por las calles de Alejandría.

Los paganos piadosos estallaron en cólera, «como si hubieran bebido un cáliz de serpientes», señala cáusticamente un observador cristiano de la época.[95] Los paganos irritados atacaron con ferocidad a los cristianos y luego se retiraron al Serapeo, donde se encerraron. Armada con hachas y martillos, una muchedumbre asimismo enloquecida de cristianos entró en el santuario; los atacantes eran más numerosos que los defensores e hicieron añicos la famosa estatua de mármol, marfil y oro del dios. Los fragmentos fueron llevados a diversos puntos de la ciudad para su completa destrucción; el tronco, descabezado y sin piernas, fue arrastrado hasta el teatro y quemado en público. Teófilo ordenó a los monjes que ocuparan las instalaciones del templo pagano, cuyos hermosos edificios serían convertidos en iglesias. Donde otrora se levantara la estatua de Serapis, los cristianos vencedores erigirían unos relicarios en los que guardaron los preciosos restos de Elías y Juan el Bautista.

Tras la caída del Serapeo, un poeta pagano, Páladas, expresaba en los siguientes términos su estado de desolación:

> ¿No es cierto, griegos, que, habiendo muerto
> víctimas de la desgracia, vivimos solo en apariencia,
> imaginando que un mero sueño es vida?
> ¿O acaso estamos vivos cuando la vida ha muerto?[96]

El significado de aquella destrucción, a juicio de Páladas, iba más allá de la pérdida de una mera imagen de culto. No se sabe si la violencia alcanzó o no a la biblioteca en esta ocasión. Pero bibliotecas, museos y escuelas son instituciones frágiles; no pueden sobrevivir mucho tiempo a los ataques violentos. Lo que estaba muriendo era todo un sistema de vida.

Pocos años después, el sucesor de Teófilo como patriarca de Alejandría, su sobrino Cirilo, amplió el radio de acción de los ataques, dirigiendo la cólera piadosa contra los judíos. Se produjeron episodios de violencia en el teatro, en las calles y a la puerta de las iglesias y sinagogas. Los judíos se burlaban de los cristianos y les tiraban piedras; estos, por su parte, asaltaban y saqueaban las tiendas y las casas de los judíos. Envalentonado por la llegada de quinientos monjes procedentes del desierto que se unieron a los tumultos callejeros de los cristianos, ya bastante formidables, Cirilo exigió la expulsión de la numerosa colonia judía de la ciudad. El gobernador de Alejandría, Orestes, cristiano moderado, se negó a acceder a su petición, y esta negativa contó con el apoyo de la élite intelectual pagana, cuyo representante más conspicuo era Hipatia, mujer influyente e inmensamente sabia.

Hipatia era hija de un matemático, uno de los eruditos más ilustrados del Museo. Dotada de una hermosura legendaria en su juventud, se hizo famosa por los logros que alcanzó en el campo de la astronomía, la música, las matemáticas y la filosofía. Venían desde muy lejos jóvenes a estudiar bajo su tutela las obras de Platón y Aristóteles. Era tal su autoridad que otros filósofos le escribían y solicitaban con ansiedad su aprobación. «Si decides que debo publicar mi libro», le decía en una carta uno de esos corresponsales, «lo dedicaré conjuntamente a los oradores y a los filósofos.»[97] Por el contrario, si «no te parece digno», continuaba la carta, «lo ocultará una tiniebla espesa y profunda, y la humanidad nunca oirá hablar de él».

Hipatia, que solía ir envuelta en el manto tradicional de los filósofos, llamado *tribón*, y que acostumbraba a despla-

zarse por la ciudad en carro, era uno de los personajes públicos más visibles de Alejandría. En la Antigüedad las mujeres llevaban a menudo una vida retirada, pero ella no. «Era tal su autodominio y su facilidad de trato, fruto del refinamiento y el cultivo de su mente», escribe un contemporáneo, «que no pocas veces se presentaba en público acompañada de los magistrados.»[98] El fácil acceso que tenía a la minoría dirigente no significaba que se inmiscuyera de continuo en la política. En el momento de los primeros ataques contra las imágenes de culto, tanto ella como sus seguidores se mantuvieron al margen, pensando acaso que la destrucción de unas estatuas inanimadas no suponía el menor quebranto de lo que era verdaderamente importante. Pero la agitación contra los judíos debió de hacerles ver con toda claridad que las llamas del fanatismo no iban a apagarse así como así.

El apoyo de Hipatia a la negativa de Orestes a expulsar a la población judía de la ciudad quizá permita explicar lo que ocurrió a continuación. Empezaron a circular rumores de que su interés por la astronomía, las matemáticas y la filosofía —tan raro, al fin y al cabo, en una mujer— era alarmante: debía de ser una bruja que practicaba la magia negra.[99] En marzo de 415, la muchedumbre, cuyos ánimos fueron exacerbados por uno de los secuaces de Cirilo, no aguantó más. Cuando volvía a su casa, Hipatia fue arrojada de su carro y conducida a una iglesia que en otro tiempo había sido un templo dedicado al emperador. (El escenario del suceso no era accidental: venía a indicar la conversión del paganismo a la única religión verdadera.) Allí fue despojada de sus vestiduras y su piel desgarrada con cascotes de cerámica. La chusma arrastró su cadáver fuera de los muros

de la ciudad y lo quemó. Cirilo, el héroe del populacho, acabó convertido en santo.

El asesinato de Hipatia supuso no solo el fin de un personaje singular; vino a marcar de hecho el hundimiento de la vida intelectual de Alejandría y resonó como una campanada fúnebre por toda la tradición intelectual que se ocultaba tras el texto que Poggio recuperaría muchos siglos después. [100] El Museo y su sueño de reunir todos los textos, todas las escuelas y todas las ideas ya no ocupaban el centro bien protegido de la sociedad civil. Durante los años siguientes la biblioteca deja prácticamente de ser mencionada, como si su gran colección de obras, verdadero compendio de la cultura clásica, hubiera desaparecido sin dejar rastro. Es casi seguro que no desapareció de golpe en su totalidad: una destrucción tan trascendental no habría podido pasar desapercibida. Pero si nos preguntamos adónde fueron a parar todos aquellos libros, la respuesta no la encontramos solo en la rápida acción de las antorchas de los soldados ni en la lenta labor secreta de las polillas. La encontraremos, simbólicamente al menos, en la muerte de Hipatia.

Las demás bibliotecas del mundo antiguo no corrieron mejor suerte. Un informe de lo que era Roma a comienzos del siglo IV registraba la existencia de veintiocho bibliotecas públicas, además de las colecciones particulares no computadas que albergaban las mansiones aristocráticas. Casi a finales de este mismo siglo, el historiador Amiano Marcelino se quejaba de que los romanos habían abandonado, de hecho, la lectura en serio. Amiano no se lamentaba de los saqueos perpetrados por los bárbaros ni del fanatismo cristiano. Es indudable que los sucesos de este tipo tuvieron un papel, aunque fuera en segundo plano, en el fenómeno que

tanto le chocaba. Pero lo que observaba Amiano era que, al mismo tiempo que el imperio iba desmoronándose de modo inexorable, se producía una pérdida de la ligazón cultural y una caída en la trivialidad más absurda. «En lugar del filósofo se llama al cantor, y en lugar del orador se llama al maestro de tramoya, y mientras las bibliotecas permanecen cerradas para siempre como si fueran tumbas, se fabrican órganos hidráulicos y liras grandes como carretas.»[101] Además, comentaba con tristeza, la gente conducía sus carros a una velocidad de vértigo por las calles atestadas de gente.

Cuando tras una larga y lenta agonía se vino por fin abajo el imperio romano de Occidente —el último emperador, Rómulo Augústulo, abdicó sin hacer demasiado ruido en 476 e. v.—, las tribus germánicas que fueron haciéndose sucesivamente con el poder en las provincias carecían de tradición culta. Lo más probable es que los bárbaros que asaltaron los edificios públicos y requisaron las mansiones particulares no fueran activamente hostiles a la ciencia y al estudio, pero desde luego no tendrían el menor interés en conservar sus huellas materiales. Los anteriores propietarios de las mansiones, convertidos en esclavos y relegados a cualquier finca rústica perdida, habrían tenido enseres más importantes que salvar y que llevar consigo que sus libros. Y, además, como los conquistadores eran en su mayoría cristianos, los que de entre ellos supieran leer y escribir no habrían tenido interés alguno en estudiar las obras de los autores paganos clásicos. Comparado con las fuerzas desenfrenadas de la guerra y la religión, el Vesubio fue mucho más benigno con el legado de la Antigüedad.

Pero una tradición cultural prestigiosa que ha modelado toda la vida interior de una élite no desaparece así como así,

ni siquiera en aquellos que se congratulan de su defunción. En una carta escrita en 384 e. v. Jerónimo, el santo erudito al que debemos la anécdota de la locura y el suicidio de Lucrecio, describe lo que fue su lucha interior. Recuerda que diez años antes, cuando iba de camino de Roma a Jerusalén, donde pensaba apartarse de cualquier tipo de interés mundano, se llevó consigo toda su valiosa biblioteca clásica. Estaba decidido a disciplinar su cuerpo y su espíritu, pero no podía renunciar a los placeres adictivos de la mente: «Pensaba ayunar para ponerme a leer inmediatamente después a Cicerón. Pasaría muchas noches en vela, derramaría amargas lágrimas desde lo más profundo de mi corazón al recordar mis pecados de otro tiempo y luego tomaría otra vez en mis manos a Plauto».[102] A juicio de Jerónimo, Cicerón era un pagano que era partidario de un escepticismo total respecto a todas las posturas dogmáticas, incluso las religiosas, pero la elegancia de su prosa resultaba irresistible. Plauto era, si acaso, peor: sus comedias estaban llenas de rufianes, prostitutas y parásitos, pero su genio cómico era encantador. Encantador, pero venenoso: cuando Jerónimo dejaba estos placeres literarios y volvía sus ojos hacia las Escrituras, los textos sagrados le parecían toscos y poco cultivados. Su amor por la hermosura y la elegancia del latín era tal que, cuando decidió aprender hebreo, al principio encontró la experiencia casi físicamente repugnante: «De los sentenciosos preceptos de Quintiliano, la rica y fluida elocuencia de Cicerón, el estilo más grave de Frontón y la ductilidad de Plinio», escribía en 411, «pasé a esta lengua de palabras chirriantes y vulgares».[103]

Lo que lo salvó, dice Jerónimo, fue una pesadilla. Había caído gravemente enfermo y en su delirio soñó que había sido arrastrado ante el tribunal de Dios. Cuando le pregun-

taron cuál era su estado, respondió que era cristiano. Pero el Juez Supremo contestó con sequedad: «Mientes. Eres ciceroniano, no cristiano» (*Ciceronianus es, non christianus*). [104] Estas palabras terribles habrían podido marcar su condenación eterna, pero el Señor, en su misericordia, ordenó en cambio que Jerónimo solo fuera flagelado. El pecador fue perdonado «con la condición de que me sería infligida la máxima tortura si volvía a leer las obras de los autores paganos». Cuando se despertó, Jerónimo pudo comprobar que tenía las espaldas llenas de cardenales.

Jerónimo se estableció en Belén, donde fundó dos monasterios, uno para él y otros monjes, y el otro para las mujeres piadosas que lo habían acompañado. Allí vivió treinta y seis años dedicado al estudio, entablando vehementes controversias teológicas y, lo que es más importante, traduciendo las Sagradas Escrituras hebreas al latín y revisando la traducción latina del Nuevo Testamento. Su gran obra, la traducción latina de la Biblia conocida como la *Vulgata*, fue declarada en el siglo XVI por la Iglesia católica «más auténtica» que el texto original.

Como da a entender su pesadilla, en la piedad de Jerónimo hay un elemento claramente destructivo. O mejor dicho, desde la perspectiva de su piedad, el intenso placer que sentía por la literatura pagana lo estaba destruyendo. No era solo cuestión de dedicar más o menos tiempo a los textos cristianos, sino de abandonar por completo los paganos. Se comprometió a ello con un juramento solemne: «¡Oh Señor, si alguna vez vuelvo a poseer libros mundanos o vuelvo a leerlos, es que reniego de ti!».[105] Esa renuncia a los autores que amaba era algo personal; en efecto, para salvar su alma tenía que curarse de una adicción tan peligrosa. Pero

semejante adicción —y, por lo tanto, la necesidad de renunciar a ella— no era la única que tenía. Lo que encontraba tan tentador era lo que hacía que otros como él siguieran siendo esclavos de los autores paganos.[106] Tenía, por consiguiente, que convencer a otros de que hicieran el sacrificio que él había hecho. «¿Qué tiene que ver Horacio con el Salterio?», decía en una carta a uno de sus seguidores. «¿O Virgilio con los Evangelios, o Cicerón con Pablo?»[107]

Durante muchas generaciones, los cristianos cultos siguieron empapados, como Jerónimo, de una cultura cuyos valores habían sido modelados por los clásicos del paganismo. El platonismo aportó al cristianismo su modelo de alma; el aristotelismo aportó también su granito de arena con el concepto de Primer Motor; y el estoicismo hizo lo mismo con su modelo de providencia. Razón de más para que los cristianos se repitieran a sí mismos historias ejemplares de renuncia. Contándose esas historias, representaban, como en un sueño, el abandono del rico suelo cultural del que ellos, como sus padres y sus abuelos, se habían nutrido, hasta que un día se despertaban y comprobaban que lo habían abandonado.

Los caballeros de la renuncia eran casi siempre, como en los cuentos populares, personajes glamorosos que repudiaban el máximo símbolo de su estatus —el acceso directo del que disponían a una educación elitista— en nombre de la religión a la que amaban. El momento de la renuncia llegaba después de un riguroso adiestramiento en el terreno de la gramática y la retórica, de la dedicación a las obras maestras de la literatura, y de la inmersión en los mitos. Hasta el siglo VI los cristianos no se aventuraron a elogiar como a héroes a quienes habían prescindido por completo de la edu-

cación y la cultura, e incluso entonces podemos observar cierta vacilación o compromiso. He aquí el elogio que hace el papa Gregorio Magno de san Benito:

> Nació en el distrito de Nursia de padres distinguidos, que lo enviaron a Roma para que recibiera una educación liberal. Pero cuando vio a muchos compañeros de estudios precipitarse al vicio, se apartó del umbral del mundo en el que acababa de poner los pies. Pues temía que si adquiría algo de aquel saber también él se lanzaría en cuerpo y alma a aquel abismo terrible. En su deseo de agradar solo a Dios, volvió la espalda a ulteriores estudios, renunció a su casa y a su herencia y decidió abrazar la vida religiosa. Dio este paso con plena conciencia de su ignorancia y con sabiduría, a pesar de su incultura.[108]

Lo que se atisba a través de esos actos de renuncia es el temor a ser objeto de burla. La amenaza no era la persecución —la religión del imperio por entonces era la cristiana—, sino el ridículo. Aunque no cabe duda de que como peligro era preferible a la eventualidad de ser echado a los leones, la risa en el mundo antiguo tenía unos dientes muy afilados. Lo que había de ridículo en el cristianismo desde la perspectiva de un pagano culto era no solo su lenguaje —el estilo tosco del griego de los Evangelios basado en el carácter bárbaro, extranjero, del hebreo y del arameo—, sino también su exaltación de la humillación divina y del dolor, combinada con un triunfalismo arrogante.

Cuando el cristianismo tuvo definitivamente asegurada su posición, logró acabar con casi todas las expresiones de esa risa hostil. Se conservan, sin embargo, algunos rastros en las citas y los resúmenes de los apologetas cristianos. Algunos chistes eran comunes a todos los enemigos del cristianismo —Jesús era fruto de un adulterio, su padre era un don nadie, y cualquier pretensión de dignidad divina se vería desmentida a todas luces por su pobreza y su muerte ig-

nominiosa—, pero otros nos acercan más a la línea de burlas surgida concretamente de los círculos epicúreos, cuando chocaron con aquella religión mesiánica procedente de Palestina. Esa burla y el reto específico que planteaba a los primitivos cristianos nos ayudarían a entender la ulterior desaparición de toda la escuela de pensamiento epicúreo: Platón y Aristóteles, paganos que creían en la inmortalidad del alma, podían tener cabida en último término dentro de un cristianismo triunfante; el epicureísmo, no.[109]

Epicuro no negaba la existencia de los dioses. Pensaba más bien que, si el concepto de divinidad tenía por ventura algún sentido, lo único que podía preocupar a los inmortales eran sus propios placeres. Ni creadores ni destructores del universo, a todas luces indiferentes a las acciones de cualesquiera otros seres, los dioses eran sordos a nuestras plegarias o a nuestros ritos. La Encarnación, decían en tono de burla los epicúreos, era una idea en particular absurda. ¿Por qué iban los humanos a considerarse tan superiores a las abejas, los elefantes, las hormigas o cualquier otra especie, ahora o en los eones por venir, como para pensar que Dios fuera a tomar su forma y no la de cualquier otra criatura? Y, además, ¿por qué, entre todas las variedades de seres humanos, iba a haber tomado la forma de un judío? ¿Por qué cualquiera que tuviera un poco de sensatez iba a creer en la idea de Providencia, concepto infantil que contradecía la experiencia y la observación de un adulto racional? Los cristianos son como un consejo de ranas en una charca, gritando a pleno pulmón: «¡El mundo fue creado para nosotras!».

Naturalmente, los cristianos podían intentar dar la vuelta a aquel escarnio. Si doctrinas como la de la Encarnación y la

resurrección del cuerpo parecían absurdas —«ficciones de una imaginación calenturienta», como decía un pagano, «y vanos cuentos de hadas inventados por la fantasía de los poetas»—, ¿qué decir de los mitos en los que los paganos afirmaban creer?

> Vulcano es cojo y tullido; después de cumplir años y años, Apolo sigue siendo lampiño … Neptuno tiene ojos verde mar; Minerva los tiene grises, como los gatos, y Juno los tiene de vaca … Jano tiene dos caras, por lo que está en condiciones de andar al revés; Diana lleva a veces falda corta para salir de caza, mientras que en Éfeso es representada con numerosos pechos y tetas.[110]

Pero, sin duda, esa estrategia del «y tú más» resultaba muy incómoda, pues la supuesta ridiculez de una serie de creencias no refuerza, ni mucho menos, la validez de las otras.

Los cristianos sabían además que muchos paganos no creían en la verdad literal de sus mitos y que había algunos —y entre ellos en especial los epicúreos— que ponían en tela de juicio prácticamente todos los sistemas y promesas de carácter religioso. Tales enemigos de la fe encontraban la doctrina de la resurrección del cuerpo particularmente ridícula, pues en su contra hablaban su propia teoría científica de los átomos y la evidencia de los sentidos: los cadáveres en descomposición que atestiguaban con nauseabunda elocuencia la corrupción de la carne.

Uno de los primeros Padres de la Iglesia, Tertuliano, insistía con vehemencia en que, pese a todas las apariencias, las cosas volverían a la vida en el más allá y recuperarían hasta los más mínimos detalles del cuerpo mortal. Sabía perfectamente cuáles eran las respuestas que iban a darle los incrédulos:

> ¿Qué utilidad tendrían las propias manos y los pies y todas las partes funcionales del cuerpo, cuando cese incluso la preocupación por la comida? ¿Qué utilidad tendrán los riñones … y los órganos genitales de ambos sexos y la morada de los fetos y las corrientes que manan de los pechos de las nodrizas, cuando la unión sexual y la concepción y la crianza de los hijos dejen de existir? Por último, ¿qué utilidad tendrá la totalidad del cuerpo, que naturalmente no tendrá nada que hacer?[111]

«El vulgo se ríe», escribía Tertuliano, «juzgando que después de la muerte no queda nada.» Pero no será él quien ría el último: «*Seré yo* el que se ría entonces de él, cuando esté consumiéndose cruelmente en el fuego». El Día del Juicio, cada individuo será llevado ante el tribunal celestial, no un trozo ni una sombra, no una prenda simbólica, sino todo él, tal como cuando estaba vivo sobre la tierra. Y eso significa dientes e intestinos y órganos genitales, tanto si sus funciones mortales han cesado para siempre como si no. «¡Sí!», decía Tertuliano a sus oyentes paganos. «Hubo un tiempo en que también nosotros nos reíamos de estas cosas. Somos como vosotros. El cristiano se hace, no nace.»[112]

Algunos críticos comentaban con una sonrisa burlona que numerosos elementos de la visión cristiana habían sido robados a mitos paganos mucho más antiguos: un tribunal ante el que las almas son juzgadas, el uso del fuego como castigo en una prisión subterránea, o un paraíso de hermosura divina reservado para los espíritus de los bienaventurados. Pero los cristianos replicaban que esas antiguas creencias eran en su totalidad reflejos de los verdaderos misterios del cristianismo. El éxito final de esta estrategia argumentativa nos lo indica la propia palabra usada para designar a los que se aferraban a la vieja religión politeísta. Los que creían en Júpiter, Minerva y Marte no se consideraban a sí

mismos «paganos»: este término, que aparece a finales del siglo IV, está emparentado etimológicamente con la palabra «campesino». Se trata, por lo tanto, de un insulto, un signo de que la risa ante la ignorancia rústica había cambiado definitivamente de sentido.

A los cristianos les resultaba más fácil enfrentarse a la acusación de plagio que a la de la absurdidad de su doctrina. Los pitagóricos, que creían en la resurrección del cuerpo, tenían una idea que en general era correcta; solo había que pulirla un poco. Pero a los epicúreos, que afirmaban que la idea de la resurrección era en su totalidad una violación grotesca de todo lo que sabemos acerca del universo físico, no resultaba tan fácil corregirlos. Tenía cierto sentido discutir con los primeros, pero a los segundos lo mejor era simplemente hacerlos callar.

Aunque los cristianos primitivos, y entre ellos Tertuliano, encontraban admirables algunos elementos del epicureísmo —el elogio de la amistad, su hincapié en la caridad y el perdón, el recelo frente a las ambiciones terrenales—, a comienzos del siglo IV estaba muy claro lo que había que hacer: los atomistas tenían que desaparecer.[113] Los seguidores de Epicuro ya habían suscitado una antipatía considerable fuera de la comunidad cristiana. Cuando el emperador Juliano llamado el Apóstata (*c.* 331-363), que intentó reavivar el paganismo frente a los embates cada vez más fuertes del cristianismo, elaboró una lista de las obras que era conveniente que leyeran los sacerdotes paganos, indicaba también algunos títulos que deseaba de forma explícita que se evitaran: «No admitamos», decía, «los discursos de los epicúreos».[114] Análogamente, los judíos calificaban a todo aquel que

se apartaba de la tradición rabínica *apikoros*, esto es, epicúreo.[115]

Pero los cristianos pensaban sobre todo que el epicureísmo era una amenaza dañina. Si se acepta la tesis de Epicuro que afirma que el alma es mortal, escribía Tertuliano, se viene abajo todo el edificio de la moralidad cristiana. Para Epicuro, el sufrimiento humano es siempre finito: «Si es leve, dice [Epicuro], porque es desdeñable, y si es grande, porque no dura mucho».[116] Pero ser cristiano, rebatía Tertuliano, es creer que la tortura y el dolor duran eternamente: «Epicuro destruye a todas luces la religión», escribía otro Padre de la Iglesia; elimínese la Providencia y «la confusión y el desorden se adueñarán de la vida».[117]

Los polemistas cristianos tuvieron que buscar la forma de dar la vuelta a esa corriente de burlas para dirigirla contra Epicuro y sus seguidores. En este caso no servía de nada ridiculizar el panteón pagano, pues el epicureísmo rechazaba pomposamente todos los cultos sacrificiales de los dioses y desechaba los mitos antiguos. Lo que había que hacer era remodelar la historia de su fundador, Epicuro, de modo que no apareciera ya como un apóstol de la moderación al servicio del placer razonable, sino como una especie de Falstaff, protagonista de tumultuosos excesos. Era un mentecato, un cerdo, un loco. Y la imagen de su principal discípulo romano, Lucrecio, debía ser modificada del mismo modo.

Pero no bastaba con ensuciar la reputación de Epicuro y la de Lucrecio, con repetir incesantemente que eran idiotas, que se entregaban como cerdos a todo tipo de excesos, que estaban locos y, finalmente, que se habían suicidado. No bastaba tampoco con acabar por esos medios con la lectura de sus obras, con humillar a cualquiera que mostrara interés

por ellas, con desanimar a quien pretendiera hacer nuevas copias de sus libros. Más incluso que la teoría que afirmaba que el mundo estaba compuesto solo de átomos y vacío, el problema principal era el que planteaba su idea ética de fondo: a saber, que el supremo bien es la búsqueda del placer y la disminución del dolor. Lo que había que emprender era la ardua tarea de hacer que lo que se considera la cosa más sensata y natural del mundo —el impulso habitual de todos los seres sensibles— pareciera lo contrario de la verdad.

Harían falta siglos para llevar a cabo este gran proyecto, que de hecho no llegó a realizarse por completo nunca. Pero podemos ver a grandes rasgos en qué consistía ya a finales del siglo III y comienzos del IV en las obras de un converso originario del norte de África: Lactancio. Nombrado tutor del hijo de Constantino, el monarca que hiciera del cristianismo la religión del imperio, Lactancio escribió una serie de polémicas contra el epicureísmo. Reconocía que esa filosofía contaba con bastantes seguidores, «no ya porque proponga ninguna verdad, sino porque el atractivo nombre del placer constituye una invitación para muchos».[118] Los cristianos debían rechazar esa invitación y entender que el placer es el nombre en clave del vicio.

Para Lactancio, la tarea consistía no solo en apartar a los creyentes de la búsqueda de los placeres humanos, sino también en convencerlos de que Dios no estaba, como creían los epicúreos, absorto por completo en la órbita de los placeres divinos y por lo tanto no era indiferente al destino de los humanos. Antes bien, como decía Lactancio en una famosa obra escrita en 313 e. v., Dios se preocupa de la humanidad igual que un padre se preocupa de su hijo descarriado. Y la prueba de esa preocupación era la cólera. Dios

estaba irritado con el hombre —esa era la manifestación típica de su amor— y deseaba golpearlo una y otra vez con una violencia espectacular, incesante.

El odio por la búsqueda del placer y la visión de la cólera providencial de Dios fueron las campanadas que anunciaban la muerte del epicureísmo, en adelante tachado por los creyentes de «locura». Lucrecio invitaba a la persona que sentía la llamada del deseo sexual a satisfacerlo: «Pues el blando placer las llagas cura» (4.177). El cristianismo, como demuestra una anécdota repetida por Gregorio, apuntaba en otra dirección. El piadoso Benito se encontró en una ocasión pensando en una mujer a la que había visto una vez y, antes de que supiera lo que estaba pasando, se apoderó de él una violenta pasión:

> Vio entonces allí cerca una espesa mata de ortigas y unas zarzas. Se despojó inmediatamente de sus vestiduras y se lanzó desnudo sobre las aceradas espinas y las punzantes ortigas. Se revolcó sobre ellas hasta que todo su cuerpo quedó dolorido y ensangrentado. Pero, una vez domado el placer mediante el sufrimiento, su piel lacerada y ensangrentada sirvió para expulsar de su cuerpo el veneno de la tentación. En poco tiempo, la cruel inflamación a la que sometió a su cuerpo había apagado el incendio que el mal había sembrado en su corazón. Cambiando un fuego por otro obtuvo la victoria sobre el pecado.[119]

Lo que había servido para el santo a comienzos del siglo VI podía valer también para otros, como ponían de manifiesto las reglas monásticas. En una de las grandes transformaciones culturales de la historia de Occidente, la búsqueda del dolor triunfó sobre la búsqueda del placer.

La costumbre de infligir dolor no era desconocida en el mundo de Lucrecio.[120] Los romanos eran auténticos especialistas en este arte, gastando enormes sumas de dinero y

construyendo gigantescos anfiteatros al servicio de espectáculos públicos violentos. Y no era solo en el Coliseo de Roma donde podían disfrutar hasta hartarse de las heridas, el dolor y la muerte. Los dramas y los poemas, basados en los mitos antiguos, a menudo estaban llenos de sangre, lo mismo que los cuadros y las esculturas. La violencia formaba parte del tejido que constituía la vida cotidiana.[121] Se daba por supuesto que los maestros de escuela y los propietarios de esclavos trataran con el látigo a sus víctimas, y la flagelación era un preludio frecuente de las ejecuciones entre los romanos. Ese es el motivo de que en el relato evangélico Jesús sea atado a una columna y azotado, antes de ser crucificado.

Sin embargo entre los paganos, al menos en la inmensa mayoría de los casos, no se suponía que el dolor fuera un valor positivo, una especie de trampolín hacia la salvación, como sucedía en la piadosa costumbre cristiana de la autoflagelación, sino un verdadero mal, algo digno de ser aplicado a los malhechores, a los delincuentes, a los cautivos, a los miserables más desgraciados y —única categoría digna— a los soldados. Los romanos honraban la aceptación voluntaria del dolor por parte de un soldado valiente, pero esa actitud estaba muy lejos de la aceptación extática celebrada en cientos de conventos y monasterios. Los héroes de las leyendas romanas asumían voluntariamente algo que a todas luces no podían evitar o que pensaban que tenían que soportar para demostrar al enemigo su valor indomable. Fuera de la órbita de esa obligación heroica, estaba la disciplina filosófica especial que permitía al sabio clásico considerar con ecuanimidad cualquier dolor inevitable (las piedras en los riñones, por ejemplo). Y para todo el mundo, desde el fi-

lósofo más exaltado hasta el artesano más humilde, lo natural era la búsqueda del placer.

En la Roma pagana, la versión más exagerada de esa búsqueda del placer iba acompañada, en los espectáculos de gladiadores, de las formas más extravagantes de infligir y aguantar el dolor. Si Lucrecio ofrecía una versión moralizada y purificada del principio romano de placer, el cristianismo ofrecía una versión moralizada y purificada del principio romano de dolor. Los cristianos primitivos, pensando en todo momento en los sufrimientos del Salvador, en el carácter pecador de la humanidad y en la cólera de un Padre justo, consideraban los intentos de cultivar el placer algo manifiestamente absurdo y peligroso. El placer, que en el mejor de los casos era una distracción banal, en el peor era una trampa diabólica, representada en el arte medieval por las mujeres seductoras bajo cuyos vestidos pueden atisbarse garras de reptil. La única vida verdaderamente digna de ser imitada —la vida de Jesús— ofrecía testimonios más que suficientes de la presencia inevitable de la tristeza y el dolor, pero no del placer, en la existencia de los mortales. Las primeras representaciones pictóricas de Jesús muestran un mismo rasgo común, a saber, una sobriedad melancólica. Como sabía perfectamente todo piadoso lector del evangelio de Lucas, Jesús lloró, pero no había ningún pasaje que lo presentara riendo o sonriendo, y menos aún buscando el placer.

A los cristianos de los siglos v y vi no les costaba ningún trabajo encontrar motivos para llorar: las ciudades se desmoronaban, los campos estaban empapados en la sangre de soldados moribundos, los robos y las violaciones eran constantes. Se había dado una explicación del comportamiento

catastrófico de los seres humanos a lo largo de tantas y tantas generaciones, presentándolos como si fueran incapaces de aprender nada de su experiencia histórica. La teología ofrecía una respuesta más profunda y más fundamental que este o aquel individuo o esta o aquella institución, unos y otras llenos de fallos: los hombres eran por naturaleza seres corrompidos. Herederos del pecado de Adán y Eva, merecían sobradamente cualquier catástrofe que pudiera sobrevenirles; tenían que ser castigados; se les venía encima un régimen infinito de dolor. Y, desde luego, solo a través de ese dolor podía un pequeño número de ellos encontrar la puerta estrecha de la salvación.

En sus primeros tiempos, los devotos más ardientes de esta doctrina, los que estaban animados por una mezcla explosiva de temor, esperanza y fiero entusiasmo, se mostraron decididos a hacer del dolor al que estaba condenada toda la humanidad su opción de vida. De ese modo esperaban pagar a un Dios colérico las cuotas de sufrimiento que les exigía con toda justicia y de manera implacable. Poseían algo de la dureza marcial admirada por la cultura romana tradicional, pero, salvo raras excepciones, su objetivo no era la consecución de la indiferencia estoica frente al dolor.[122] Muy al contrario. Todo su proyecto dependía de experimentar una sensibilidad intensa al hambre, a la sed y a la soledad. Y cuando se flagelaban con ramas de espino o se golpeaban con piedras dentadas, no hacían el menor esfuerzo por sofocar sus gritos de dolor. Esos gritos formaban parte del pago, de la expiación que, si todo salía bien, les permitiría recuperar en la otra vida la felicidad que Adán y Eva habían perdido.

En el año 600 había trescientos monasterios y conventos en Italia y la Galia.[123] Muchos eran todavía pequeños —poco más que mansiones fortificadas, junto con sus edificios anexos—, pero poseían unos fundamentos espirituales y una coherencia institucional que les conferían estabilidad en un mundo inestable. Sus moradores eran individuos que se habían sentido obligados a transformar sus vidas, a expiar sus pecados y los pecados de otros, a asegurarse la bendición eterna dando la espalda a los placeres cotidianos. Con el tiempo, su número se vio complementado con otras almas menos fervorosas, que en realidad habían sido entregadas a la Iglesia por sus padres o sus tutores.

En los monasterios y conventos guiados por la creencia en que la redención llegaría solo a través de la propia humillación, no es de extrañar que se infligieran de manera rutinaria diversas formas de castigo corporal —*virgarum verbera* (golpes con varas), *corporale supplicium* (castigo corporal), *ictus* (golpe), *vapulatio* (porrazo), *disciplina* (azotes) y *flagellatio* (flagelación)— a los miembros de la comunidad que quebrantaran las reglas. Las prácticas disciplinarias, que en la sociedad pagana habrían sido humillaciones infligidas solo a inferiores sociales, eran usadas con una especie de indiferencia democrática hacia el rango del individuo. Habitualmente, el culpable estaba obligado a portar la vara que fuera a utilizarse para pegarle, y luego, sentado en el suelo y repitiendo constantemente las palabras *Mea culpa*, debía someterse a los golpes hasta que el abad o la abadesa lo considerase oportuno.

La insistencia en que el castigo fuese aceptado activamente por las víctimas —aceptación que se manifestaba en el acto de besar la vara— suponía una patada que propinaba

deliberadamente el cristianismo al credo epicúreo que sostenía la necesidad de buscar el placer y evitar el dolor. [124]Al fin y al cabo, la experiencia del dolor no era solo un castigo; era también una forma de emulación piadosa. Los eremitas cristianos, pensando siempre en los sufrimientos del Salvador, mortificaban sus cuerpos para experimentar en su propia carne los tormentos que Jesús había tenido que soportar. Aunque empezamos a oír hablar de estos actos de autoflagelación durante la Antigüedad tardía —al principio eran lo bastante nuevos y extraños como para llamar la atención—, no sería hasta el siglo XI cuando un reformador de la vida monástica, el benedictino italiano Pedro Damián, estableciera la autoflagelación voluntaria como una práctica ascética fundamental aceptable para la Iglesia.

Se tardó mil años en ganar la batalla y asegurar el triunfo de la búsqueda del dolor. «¿Acaso no soportó nuestro Redentor los azotes?», preguntaba Pedro Damián a los críticos que ponían en tela de juicio el elogio del látigo. ¿Acaso no habían sido flagelados los apóstoles y muchos otros santos y mártires? ¿Qué mejor manera de seguir sus pasos, qué método más seguro de imitar a Cristo, que sufrir los golpes que todos ellos habían padecido? Pedro Damián reconoce que, a decir verdad, en el caso de aquellos gloriosos predecesores hubo siempre alguien que se encargó de propinar los latigazos. Pero en un mundo en el que el cristianismo ya ha triunfado, tenemos que propinárnoslos nosotros mismos. De lo contrario, habría que abandonar el sueño y la doctrina de la imitación de Cristo. «El cuerpo debe ser tallado como si fuera un leño», explica uno de los numerosos textos que seguirían la senda trazada por Pedro Damián, «con golpes y latigazos, con varas, azotes y disciplinas. El cuerpo tiene

que ser torturado y obligado a pasar hambre, para que se someta al espíritu y adopte una forma perfecta».[125] En la búsqueda de esta meta espiritual, todas las limitaciones, todas las restricciones e inhibiciones se desvanecen. No cabe el pudor por aparecer desnudo ante los ojos de otros, como tampoco cabe la vergüenza por ser visto temblando, gritando o sollozando.

He aquí una descripción de las dominicas de Colmar, efectuada a finales del siglo XIV por una monja llamada Katharina von Gebersweiler, que llevaba en el convento desde su niñez:

> En Adviento y durante toda la Cuaresma, las hermanas se dirigían después de los maitines a la sala principal o a cualquier otro lugar dedicado a esta finalidad. Allí maltrataban sus cuerpos de la forma más intensa con toda clase de instrumentos disciplinarios hasta que manaba sangre, de modo que el eco de los latigazos resonaba por todo el convento y ascendía más dulcemente que cualquier otra melodía hasta los oídos del Señor.[126]

No se trata de una mera fantasía sadomasoquista: una enorme cantidad de testimonios confirma que esas escenas de dolor, herederas ritualizadas de los revolcones espontáneos de san Benito sobre las matas de ortigas, estaban muy extendidas a finales de la Edad Media. Se toma nota de ellas una y otra vez como marca distintiva de santidad. Santa Teresa, «aunque iba consumiéndose lentamente, se mortificaba con los azotes más dolorosos, a menudo se restregaba con ortigas bien punzantes, e incluso se revolcaba desnuda sobre espinas». Santa Clara de Asís «destrozó el vaso de alabastro de su cuerpo con un látigo durante cuarenta y dos años, y de sus heridas emanaban aromas celestiales que llenaban la iglesia». Santo Domingo se abría las carnes cada noche con un látigo que tenía tres cadenas de hierro. San

Ignacio de Loyola recomendaba el uso de disciplinas hechas de tiras relativamente finas, «que provoquen el dolor de la carne, no de los huesos». El místico alemán Enrique Suso, que se grabó el nombre de Jesús en el pecho, tenía una cruz de hierro que llevaba sujeta con clavos a su espalda y se flagelaba hasta hacerse sangre. Una monja de Zurich, contemporánea de Suso, Elsbeth von Oye, se disciplinaba con tanta violencia que la sangre salpicaba a los que estaban presentes en la capilla.

Los impulsos habituales de autoprotección y búsqueda del placer del público laico no pudieron resistir a las apasionadas convicciones y al prestigio aplastante de sus líderes espirituales. Creencias y prácticas que habían sido coto exclusivo de los especialistas de la religión, hombres y mujeres apartados de los imperativos vulgares de la vida cotidiana del «mundo», se abrieron paso hasta llegar a la gente corriente, facilitando la aparición de hermandades de disciplinantes y provocando estallidos periódicos de histeria colectiva. Lo que en otro tiempo fuera de hecho una contracultura radical insistiría con notable éxito en que representaba los valores básicos de todos los cristianos creyentes.

Por supuesto, la gente continuó buscando el placer: el viejo Adán no podía ser erradicado tan fácilmente. En las cabañas de los campesinos y en los salones de los grandes hombres, por los senderos rurales, en los palacios de los prelados y tras los altos muros de los monasterios, se bebía, se comía en exceso, se reía a mandíbula batiente, se bailaba alegremente y se practicaba el sexo con frecuencia. Pero nadie que tuviera autoridad moral, nadie que poseyera una voz pública, se atrevía a justificar en voz alta ninguna de esas actividades. Ese silencio no era, o, mejor dicho, no era

solo consecuencia de la timidez o el miedo. La búsqueda del placer se había convertido en algo filosóficamente indefendible. Epicuro estaba muerto y enterrado, y casi toda su obra había sido destruida. Y desde que san Jerónimo en el siglo IV comentara brevemente que Lucrecio se había suicidado, no se produjo ningún ataque contra el gran discípulo romano de Epicuro. Había sido olvidado.

La supervivencia del poema, en otro tiempo muy elogiado, del discípulo quedó en manos de la fortuna. Fue una casualidad que *Sobre la naturaleza de las cosas* se introdujera en la biblioteca de un puñado de monasterios, lugares que habían enterrado, aparentemente para siempre, la búsqueda del placer de los epicúreos. Fue una casualidad que un monje del siglo IX que trabajaba en el escritorio de un monasterio cualquiera copiara el poema antes de que se descompusiera para siempre. Y fue una casualidad que esa copia se librara del fuego, de las inundaciones y de los dientes del tiempo durante cerca de quinientos años hasta que un día de 1417 llegó a manos del humanista que orgullosamente se llamaba a sí mismo *Poggius Florentinus*, Poggio de Florencia.

Capítulo 5

NACIMIENTO Y RENACIMIENTO

Florencia a comienzos del siglo XV tenía pocos de los elementos arquitectónicos que la embellecen hoy día, y que evocan deliberadamente a gran escala el sueño de su antiguo pasado. La magnífica cúpula del Duomo, la enorme catedral de la ciudad, obra de Brunelleschi —la primera gran cúpula construida desde la Antigüedad romana y hasta hoy día el principal rasgo característico de la silueta de la ciudad—, todavía no existía, como tampoco existía su elegante *loggia* porticada del Spedale degli Innocenti ni el resto de sus proyectos, edificados todos siguiendo con esmero los principios heredados de la Antigüedad. El baptisterio de la catedral carecía de las famosas puertas de inspiración clásica diseñadas por Ghiberti, y la iglesia de Santa Maria Novella todavía no tenía la armoniosa fachada, deliciosamente simétrica, de Leon Battista Alberti. El arquitecto Michelozzo no había diseñado los hermosos y austeros edificios del convento de San Marcos. Las familias más ricas de la ciudad —los Medici, los Pitti, los Ruccellai— todavía no habían levantado sus grandes palacios, cuyas columnas, arcos y capiteles tallados subrayaban de manera memorable el orden y la proporción clásicas.

La ciudad amurallada era típicamente medieval en apariencia, cerrada y oscura. Su zona central, densamente poblada, estaba atestada de torres altas y edificios de piedra fortificados, con callejuelas estrechas y retorcidas y callejones que resultaban aún más oscuros como consecuencia de los pisos superiores saledizos y de los balcones cubiertos. Incluso en el puente viejo —el Ponte Vecchio— que cruzaba el Arno, las tiendas apretujadas unas junto a otras hacían imposible contemplar un paisaje despejado. Desde el aire, habría podido parecer que la ciudad poseía muchos espacios abiertos, pero en su mayoría eran los patios interiores rodeados de altos muros de los enormes monasterios construidos por las distintas órdenes rivales: Santa Maria Novella, de los dominicos, Santa Croce, de los franciscanos, Santo Spirito, de los ermitaños agustinos, Santa Maria del Carmine, de los carmelitas, y otros. Los espacios abiertos de carácter público, secular, eran pocos y estaban muy apartados unos de otros.

Fue a esta ciudad sombría, limitada y congestionada, sometida a estallidos periódicos de peste bubónica, a la que llegó de joven Poggio Bracciolini a finales de la década de 1390. Había nacido en 1380 en Terranuova, una población apartada y poco importante del territorio controlado por Florencia.[127] Algunos años después, Tomaso Morroni, uno de sus enemigos polémicos, escribió que Poggio era hijo bastardo de unos campesinos que a duras penas se ganaban la vida trabajando sus tierras. No podemos tomarnos en serio la anécdota: se trata de un ejemplo más de las difamaciones que los humanistas del Renacimiento, entre ellos el propio Poggio, propalaban descaradamente unos de otros, comparables a los puñetazos sin sentido que propina un boxeador sonado. Pero con independencia de dónde se criara,

es indudable que estaba familiarizado con los campos de la Toscana, tanto si trabajó en ellos como si no. A Poggio le resultaba difícil alardear de tener un largo linaje de antepasados ilustres, o mejor dicho, para poder hacerlo con unos mínimos visos de verosimilitud una vez que consiguió un sitio en la buena sociedad, tuvo que comprar un escudo de armas fraudulento de trescientos cincuenta años de antigüedad.

Una anécdota más plausible, que, al parecer, el propio Poggio dio por buena en algunos momentos de su vida, cuenta que su padre, Guccio, era notario, aunque un registro tributario lo califica de *spetiale*, esto es, boticario. Quizá fuera las dos cosas. Los notarios no eran personajes demasiado dignos, pero en una cultura contractual y sumamente propensa a mover pleitos, había muchísimos. El notario florentino Lapo Mazzei habla de seiscientos o setecientos notarios que se reunían en torno al palacio del municipio, llevando bajo el brazo legajos de documentos, «cada carpeta tan gruesa como media Biblia».[128] Su conocimiento de las leyes les permitía elaborar reglamentos locales, organizar elecciones en los pueblos, o redactar cartas de queja. Los funcionarios locales que se suponía que debían administrar justicia a menudo no tenían ni idea de cómo tenían que proceder; los notarios les susurraban al oído lo que supuestamente les tocaba decir y redactaban los documentos necesarios. Eran, en cualquier caso, gente que convenía tener a mano.

Sea como fuere, en la familia de Poggio existía una relación indudable con un notario, su abuelo materno, Michaelle Frutti. Vale la pena subrayar esa relación porque en 1343, muchos años antes de que naciera Poggio, *ser* Michaelle firmó un registro notarial con una letra que sorprende por su belleza. El dominio de la pluma acabaría desempeñando un

papel curiosamente importante en la vida de su nieto. En la concatenación de accidentes que condujo a la recuperación del poema de Lucrecio, la caligrafía de Poggio fue fundamental.

Guccio Bracciolini y su esposa Jacoba tuvieron más descendencia: dos hijas (una de las cuales murió a corta edad) y otro hijo, del cual tendría Poggio graves motivos de queja más adelante. A juzgar por los tributos que pagaba su padre, los primeros años de vida de Poggio fueron razonablemente cómodos; pero hacia 1388, a la edad de ocho años, las cosas dieron un giro inesperado hacia peor. Guccio tuvo que vender su casa y sus bienes, huir de sus acreedores, y trasladarse con su familia a la vecina ciudad de Arezzo. Según Tomaso Morroni, el joven Poggio fue enviado a trabajar al campo por cuenta de un tal Luccaro. Cuando se descubrió que estafaba a Luccaro, sigue diciendo Morroni, Poggio fue condenado a ser crucificado y solo se le concedió el perdón en atención a su corta edad. Una vez más no deberíamos tomar estas calumnias en serio, excepto como síntomas del aborrecimiento extremo que se profesaban los eruditos enfrentados. En Arezzo, Poggio debió de asistir a la escuela, aprender los rudimentos del latín y dominar el arte de la escritura, no a arar en los campos de otro ni a intentar esquivar al verdugo. Pero en un momento posterior de su vida él mismo nos dice que contaba con pocos recursos, cuando recuerda que llegó a Florencia *cum quinque soldis*, con cinco sueldos en el bolsillo.

Debió de ser en algún momento de la década de 1390, bastante antes de cumplir los veinte años, cuando el joven llegara a Florencia. Probablemente contara con una carta de recomendación del maestro que tuviera en Arezzo, y quizá

adquiriera también algunas nociones de derecho en un breve período de estudio en Bolonia. Al cabo de algún tiempo se había reunido con su arruinado padre y con el resto de la familia, toda la cual acabó trasladándose también a Florencia. Pero cuando empezó a poner los pies en la Piazza Della Signoria o cuando contempló por primera vez el bellísimo campanario de Giotto, junto al Duomo, Poggio era en realidad un don nadie.

Con una población que rondaba los cincuenta mil habitantes, la vida política, social y comercial de Florencia estaba dominada por un pequeño número de poderosas familias de la nobleza y del comercio: los Albizzi, Strozzi, Peruzzi, Capponi, Pitti, Buondelmonti, y unas pocas más. Las principales familias marcaban su presencia y su importancia a través de desembolsos que resultaran bien visibles. «Es mucho más dulce gastar dinero que ganarlo», escribió Giovanni Ruccellai, cuya familia se había enriquecido con los negocios de tintura de la lana y con la actividad bancaria; «gastar me ha dado una satisfacción más profunda».[129] Los hombres acaudalados estaban rodeados siempre de gran número de clientes, administradores, contables, clérigos, secretarios, mensajeros, tutores, músicos, artistas, criados y esclavos. La escasez de mano de obra a raíz de la peste negra de 1348 había incrementado sobremanera el tráfico de esclavos, gestionado no solo por los musulmanes de España y África, sino también desde los Balcanes, Constantinopla y las riberas del mar Negro.[130] Este tipo de comercio estaba permitido, siempre y cuando los esclavos fueran infieles, esto es, no cristianos, y Poggio debió de ver a muchos de ellos, norteafricanos, chipriotas, tártaros, griegos, rusos, georgianos, y otros.

Florencia era una oligarquía, y las pequeñas camarillas de la gente rica y de noble cuna constituían la gente con la que había que contar. La riqueza radicaba en la actividad bancaria y en la posesión de la tierra, como suele ser el caso, y provenía también de las labores de tejido y acabado de los paños, que daban fama a la ciudad. La industria textil requería una actitud cosmopolita, nervios de acero, y una extraordinaria atención al detalle. El único archivo de un gran mercader de esta época que se nos ha conservado, el de Francesco di Marco Datini, de la vecina población de Prato —que no era, ni mucho menos, el más grande de estos primitivos capitalistas— contiene unas ciento cincuenta mil cartas, junto con quinientos libros de cuentas o libros mayores, trescientos contratos de sociedad, cuatrocientas pólizas de seguros, varios millares de conocimientos de embarque, cartas de aviso, letras de cambio y cheques. En las primeras páginas de los libros de cuentas de Datini aparecían escritas las siguientes palabras: «En el nombre de Dios y de los cuartos».[131]

En Florencia el servicio de Dios estaba garantizado por el asombroso número de iglesias, lindantes unas con otras, que había en las calles atestadas de gente. Se le servía también a través de los largos y apasionados sermones que atraían a una multitud de individuos, por medio de las arengas de los frailes itinerantes, de las oraciones, promesas, ofrendas, y expresiones de temor religioso que aparecen una y otra vez en casi todos los escritos, formales e informales, y que debían saturar las conversaciones cotidianas, y de los estallidos periódicos de piedad popular.

Se servía a los cuartos con una pujante industria textil internacional que exigía la actividad de grandes cantidades de

operarios cualificados.[132] Algunos de los más especializados estaban organizados en poderosos gremios que velaban por sus intereses, pero otros operarios trabajaban por jornales de miseria. En 1378, dos años antes del nacimiento de Poggio, el resentimiento reprimido de estos desgraciados jornaleros, el *populo minuto*, estalló dando lugar a una sangrienta rebelión de grandes proporciones. Grupos de artesanos recorrían las calles al grito de: «¡Viva el pueblo y las artesanías!», y la sublevación permitió derrocar por un momento —breve— a las familias dominantes e instalar un gobierno democrático. Pero el viejo orden no tardó en ser restaurado, y con él se restableció un régimen decidido a mantener el poder de los gremios y de las familias dirigentes.

Tras la derrota de los *ciompi*, nombre que recibían estos revolucionarios de clase trabajadora, los oligarcas vencedores retuvieron tenazmente el poder durante más de cuarenta años, condicionando todo el conocimiento y la experiencia que tendría Poggio de la ciudad en la que decidió hacer fortuna. El joven tuvo que encontrar la manera de acceder a un mundo conservador y rígidamente delimitado desde el punto de vista social. Por fortuna para él, poseía de nacimiento y gracias al estudio una de las pocas dotes que permitían a una persona de orígenes y recursos modestos como él conseguir ese objetivo. La llave que le abrió la primera puerta por la que se coló en la alta sociedad fue algo que en el mundo moderno ha pasado a no tener casi ningún valor: una caligrafía hermosa.

La forma que tenía Poggio de dibujar las letras estaba muy lejos de la complicada escritura entrelazada y angular llamada letra gótica. La demanda de una caligrafía más abierta y legible ya había sido planteada a comienzos de si-

glo por Petrarca (1304-1374). Petrarca se quejaba de que la escritura al uso en la mayor parte de los manuscritos de la época a menudo hacía que resultara sumamente difícil descifrar el texto, «como si hubiera sido diseñada», comentaba, «para otra cosa y no para la lectura».[133] Para que los textos resultaran más legibles, las distintas letras debían liberarse como fuera de los trazos que las ligaban, había que abrir espacios entre las palabras, había que separar más las líneas, y era necesario suprimir las abreviaciones. Era como abrir una ventana y dejar que entrara el aire e inundara una habitación cerrada a cal y canto.

Lo que hizo Poggio, en colaboración con algunos otros, sigue siendo sorprendente. Cogieron la minúscula carolingia —una innovación caligráfica de la corte de Carlomagno en el siglo IX— y la convirtieron en la letra que usaron para copiar manuscritos y para escribir cartas. Esa letra, a su vez, sirvió de base para el desarrollo de la itálica o bastardilla y de la redonda o carácter tipográfico que llamamos «romano». Fueron de hecho los inventores de la escritura que seguimos considerando la representación escrita más clara, más sencilla y más elegante de nuestras palabras. Cuesta trabajo imaginar en su totalidad el efecto que tuvieron sin verlo personalmente, por ejemplo, en los manuscritos conservados en la Biblioteca Laurentiana de Florencia: los volúmenes delicadamente encuadernados de vitela, de un color blanco cremoso después de más de quinientos años, contienen páginas y páginas de letra hermosísima, casi mágica por su regularidad y perfección. En los márgenes pueden apreciarse diminutos agujeritos hechos con alfileres, para sujetar las hojas en blanco con el fin de mantenerlas perfectamente tensas, y unas rayas casi imperceptibles para que

sirvieran de guía y se pudieran formar líneas bien rectas, a razón de veintiséis por página. Pero esos medios de apoyo no bastan para explicar cómo pudo llevarse a cabo la tarea con tanta elegancia y pulcritud.

La invención de una forma de dibujar unas letras al instante reconocibles y admiradas al cabo de seis siglos no es un logro baladí. Pero el modo en que Poggio dibujaba sus letras demostraba algo más que una habilidad insólita para el diseño gráfico; ponía de manifiesto una respuesta creativa a las poderosas corrientes culturales que habían surgido en Florencia y en toda Italia. Parece que Poggio se dio cuenta de que la necesidad de una nueva escritura cursiva no era más que un pequeño elemento de un proyecto mucho mayor, un proyecto que relacionaba la creación de algo nuevo con la búsqueda de algo antiguo. Llamar a esa búsqueda proyecto corre el riesgo de hacer que suene a algo rutinario y familiar. De hecho era una manía compartida, una manía cuyos orígenes pueden rastrearse en Petrarca, quien, una generación antes de que naciera Poggio, había hecho de la recuperación del legado cultural de la Roma clásica una obsesión colectiva.

Los estudiosos modernos han encontrado decenas de maneras de delimitar y reducir la importancia de esa obsesión. Los admiradores de Petrarca hablaban como si el pasado de la Antigüedad hubiera sido olvidado por completo hasta que su héroe lo devolvió a la vida heroicamente, pero puede demostrarse que la concepción de Petrarca era menos nueva de lo que parecía. Además del Renacimiento del siglo XV, había habido otros momentos de intenso interés por la Antigüedad, en toda la Italia medieval y en los reinos del norte de Europa, empezando por el gran Renacimiento carolingio

del siglo IX. Y no fueron solo esos momentos los que mantuvieron vivo el legado intelectual de la Antigüedad. Los compendios medievales supusieron una continuidad con el pasado clásico mucho mayor de lo que creían los que estaban bajo el hechizo de Petrarca. En la Alta Edad Media, los filósofos escolásticos, que habían leído a Aristóteles a través de la lente de su brillante comentarista árabe, Averroes, desarrollaron una explicación del universo muy sofisticada y sumamente racional. E incluso el tan cacareado compromiso estético de Petrarca con la latinidad clásica —su sueño de seguir los pasos de los antiguos— era evidente al menos setenta años antes de su nacimiento. Buena parte de lo que Petrarca y sus seguidores calificaban de nuevo en su planteamiento no era más que una exageración tendenciosa y autocomplaciente.

Resulta, sin embargo, muy difícil desmitificar por completo el movimiento al que Petrarca dio origen, aunque solo sea porque tanto él como sus contemporáneos fueron muy elocuentes a la hora de hablar de su experiencia. A ellos al menos no les parecía evidente que la búsqueda en la que se embarcaron era solo un elegante paseíto por un territorio ya pisado por muchos. Se veían a sí mismos como exploradores que se adentraban a la aventura en el mundo físico —las montañas que cruzaban, las bibliotecas monásticas que investigaban, las ruinas que excavaban— y en el mundo interior de su deseo. La urgencia de la empresa refleja el reconocimiento implícito por su parte de que su intento de recuperar o imitar el lenguaje, los objetos materiales y los logros culturales de aquel pasado lejano no tenía nada de obvio ni de inevitable. Aquello era una cosa muy extraña, mucho más extraña que seguir viviendo la vida ordinaria, sobrada-

mente conocida, que hombres y mujeres habían vivido durante siglos, sintiéndose más o menos a sus anchas en medio de los restos mudos y ruinosos de la Antigüedad.

Esos restos eran visibles por doquier en Italia y en el resto de Europa: puentes y calzadas todavía en uso después de más de mil años, los muros y los arcos rotos de termas y mercados en ruinas, columnas de templos incorporadas a las iglesias, viejas inscripciones de piedra utilizadas como material de construcción en nuevas edificaciones, estatuas fragmentadas y vasos rotos. Pero la gran civilización que había dejado esos rastros de sí misma había sido destruida. Lo que quedaba de ella podía servir como muros que eran incorporados en casas nuevas, como recordatorios de que todo pasa y es olvidado, como mudo testimonio del triunfo del cristianismo sobre el paganismo, o como simples canteras de las que extraer piedras y metales valiosísimos. Generaciones y generaciones de hombres y mujeres, en Italia y en otros puntos de Europa, habían desarrollado técnicas eficaces para reciclar fragmentos del mundo clásico, dándoles cabida en sus escritos y en sus edificaciones. Esas técnicas evitaban cualquier ansiedad por el hecho de mezclarse con los restos de una cultura pagana: como fragmentos resquebrajados de piedra o de lengua, esos restos eran útiles y además no representaban amenaza alguna. ¿Qué más podía pedirse de los escombros sobre los cuales habían ido levantándose los vivos durante más de mil años?

Insistir en el significado original independiente de esos escombros habría provocado molestias y perplejidad moral. La pasión por la Antigüedad no podía justificarse, desde luego, solo sobre la base de la curiosidad, pues la curiosidad había sido rigurosamente condenada desde hacía tiempo co-

mo pecado mortal.[134] La religión de los paganos era considerada en su mayoría como un culto al demonio, pero, dejando a un lado ese temor, se instaba a la fe cristiana a recordar los logros culturales de la antigua Grecia y de la antigua Roma como la quintaesencia de las obras mundanas, de las obras del reino del hombre, en contraposición con el reino trascendental e intemporal de Dios.

Petrarca era un ferviente cristiano y durante toda su vida meditó con ardiente gravedad sobre su condición espiritual.[135] Y sin embargo, a lo largo de una compleja carrera marcada por los incesantes viajes, la actividad diplomática, la introspección y la escritura compulsiva, fue siempre un hombre atenazado por una fascinación por la Antigüedad pagana que ni siquiera él mismo llegó a entender nunca del todo. Aunque durante largos períodos de su vida fue un personaje relativamente solitario, Petrarca no se guardó esa fascinación para él solo. Insistió con celo misionero en el poder expresivo, en la hermosura y en el reto que suponía todo lo que yacía roto y enterrado bajo el aplastante peso de la incuria.

Erudito altamente dotado, Petrarca empezó a buscar textos antiguos que habían sido olvidados. No fue el primero en hacerlo. Pero supo revestir esa búsqueda de una nueva urgencia y un nuevo placer, casi erótico, superior al de cualquier otra búsqueda de tesoros.

> El oro, la plata, las piedras preciosas, un vestido de púrpura, una casa de mármol, un campo bien cultivado, tablas pintadas, un corcel engalanado y otras cosas de esta especie ofrecen un placer mudo y superficial; los libros deleitan hasta lo más profundo, dialogan con nosotros, nos asesoran, y están ligados a nosotros con una intimidad viva e intensa.[136]

Copiando, comparando y corrigiendo los textos latinos antiguos que encontró, Petrarca volvió a ponerlos en circulación a través de una vasta red de corresponsales a quienes, a menudo levantándose a medianoche para sentarse ante el pupitre, escribía con una energía enloquecida. Y respondía a los autores antiguos como si de alguna forma fueran integrantes vivos de esa red, amigos íntimos y familiares con quienes compartía sus pensamientos. Cuando encontró un gran depósito de cartas privadas de Cicerón a su acaudalado amigo Ático, cartas sinceras, llenas de atisbos de egotismo, ambición y resentimiento, Petrarca no dudó en escribir al mismísimo Cicerón una carta reprochándole no haber vivido en consonancia con sus elevados principios.

En cambio, por su propio tiempo, en el cual estaba obligado a vivir, Petrarca profesaba un desprecio infinito.[137] Vivía en una época sórdida, decía lamentándose, una época de incultura, ignorancia y banalidad que no tardaría en borrarse de la memoria humana. Pero el suyo era el tipo de desprecio que, al parecer, no hace más que aumentar el carisma y la celebridad. Su fama creció constantemente, y con ella la importancia cultural de su obsesión por el pasado. En las generaciones siguientes esa obsesión se convirtió en parte en una rutina y se impuso como un influyente nuevo proyecto pedagógico, las humanidades (*studia humanitatis*), que hacían hincapié en el dominio de la lengua y la literatura griega y latina y especialmente en la retórica. Pero el humanismo que el propio Petrarca contribuyó a crear y que contagió a sus amigos y discípulos más íntimos —particularmente a Giovanni Boccaccio (1313-1374) y a Coluccio Salutati (1331-1406)— no era algo estrictamente académico.

Los primeros humanistas sentían, con una mezcla de orgullo, asombro y temor, que estaban inmersos en un movimiento que iba a hacer época. Ese movimiento implicaba en parte reconocer que algo que había parecido vivo estaba en realidad muerto. Durante siglos, príncipes y prelados habían afirmado ser los continuadores de las tradiciones vivas del mundo clásico y de un modo u otro se habían apropiado los símbolos y la lengua del pasado. Pero Petrarca y los que se sintieron inspirados por él insistían en que esa apropiación tan cómoda era mentira: el imperio romano no había existido realmente en Aquisgrán, donde fue coronado el soberano que se llamaba a sí mismo «Sacro Emperador Romano»; las instituciones y las ideas que había definido el mundo de Cicerón y de Virgilio habían sido hechas añicos, y el latín escrito por los filósofos y los teólogos de los últimos seiscientos o setecientos años era una imagen fea y distorsionada, como la que se refleja en un espejo mal hecho, de la lengua que en otro tiempo había sido tan hermosa y elocuente. Más valía no seguir fingiendo, sino reconocer que no había habido ninguna continuidad. Por el contrario, bajo nuestros pies yacía un cadáver, enterrado hacía mucho tiempo y ya desintegrado.

Ese reconocimiento, sin embargo, no era nada más que el primer paso imprescindible. Una vez reconocido qué era lo que había muerto, una vez llorada su trágica pérdida, era posible preparar el camino para lo que estaba al otro lado de la muerte: ni más ni menos que la resurrección. El modelo resultaba, por supuesto, perfectamente familiar a cualquier buen cristiano; pero en este caso la resurrección tenía lugar en este mundo, no en el otro. El objeto de la recuperación era, en esencia, cultural y secular.

Poggio llegó a Roma un cuarto de siglo después de la muerte de Petrarca, en una época en la que el momento carismático del movimiento iniciado por este ya había empezado a declinar. La sensación de audacia creativa fue dando paso poco a poco a un espíritu de anticuarismo y con él a un deseo de disciplinar, corregir y regular todas las relaciones con el pasado antiguo. Poggio y su generación se vieron cada vez más atrapados por el deseo de evitar la comisión de los errores gramaticales en latín y por el ansia de localizar las meteduras de pata de los otros. Pero la persistente sensación de lo extraño de la recuperación de la Antigüedad clásica nos ayuda a explicar el peculiar impacto de su caligrafía. La letra que creó no era una evocación directa de la escritura usada por los antiguos romanos: todas las huellas de esa letra se habían esfumado hacía ya mucho tiempo, dejando solo las inscripciones grabadas sobre piedra en hermosas mayúsculas y ocasionalmente algunos toscos grafitos. Pero la escritura de Poggio era una expresión gráfica del profundo deseo de un estilo distinto de belleza, una forma cultural que señalaría la recuperación de algo valiosísimo que se había perdido. La forma de sus letras se basaba en el estilo manuscrito de ciertos amanuenses carolingios. Pero Poggio y sus contemporáneos no identificaban ese estilo con la corte de Carlomagno; lo llamaron *lettera antica* y, al hacerlo, soñaban no con Alcuino, el tutor de Carlomagno, sino con Cicerón y Virgilio.

Para ganar dinero, el joven Poggio se dedicó a copiar libros y documentos, probablemente un gran número de ellos. Su letra y su destreza para la copia —por la que se haría famoso en su época— debieron de ser desde el primer momento lo bastante notables como para permitirle pagarse las clases. Perfeccionó su latín, en el que ya estaba muy ade-

lantado, estudiando con un erudito de gran talento originario de Rávena, Giovanni Malpaghino, hombre inquieto y pendenciero que en su juventud había sido secretario y amanuense de Petrarca y que se había ganado la vida dando clases en Venecia, Padua, Florencia y otras ciudades sobre Cicerón y poesía latina. Sus ganancias también permitieron a Poggio pagarse su formación como notario, carrera que tenía la ventaja de ser más barata y más corta que los estudios, bastante más largos, que se necesitaban para ser abogado.[138]

A los veintidós años Poggio se presentó a examen, no en la universidad, sino ante un tribunal de juristas y notarios. Había logrado sobrevivir a los azares de su infancia, sumida en la pobreza, y estaba listo para empezar su carrera. El primer documento notarial que tenemos de su mano es una carta de recomendación para su padre, que se había trasladado de Florencia a Rimini huyendo de un prestamista enfurecido. No tenemos la menor idea de qué era lo que pensaba Poggio cuando escribió esta copia. Quizá lo que le importara más fuera ya la persona a quien iba dirigida la carta de recomendación: Coluccio Salutati, el gran canciller de la República Florentina.

El canciller de la República de Florencia era en realidad el ministro permanente de Asuntos Exteriores. Florencia era un estado independiente que controlaba una amplia franja de territorio de la Italia central y que se hallaba inmersa en una constante partida de ajedrez, sumamente reñida, con otros estados poderosos de la península italiana, en especial Venecia y Milán al norte, Nápoles al sur, y el papado en Roma, debilitado por las divisiones internas, pero todavía rico, peligroso y entrometido. Todos esos rivales estaban dis-

puestos, si veían amenazada su posición, a dar el arriesgado paso de pedir ayuda, en forma de dinero o de tropas, a los príncipes del continente, que habrían estado encantados de aprovechar la oportunidad para intervenir. Todos los participantes en este juego eran ambiciosos, astutos, traicioneros, despiadados y estaban bien armados, y la gestión de las relaciones diplomáticas que llevara a cabo el canciller, empezando por las relaciones con la Iglesia, eran trascendentales no solo para el bienestar de la ciudad, sino para su supervivencia frente a las amenazas de Francia, el Sacro Imperio Romano y España.

Cuando Poggio entró en escena en Florencia, a finales de la década de 1390, Salutati —que había empezado siendo un humilde notario de provincias— llevaba ocupando su puesto casi veinticinco años, organizando intrigas, contratando a mercenarios y deshaciéndose de ellos, redactando instrucciones precisas para los embajadores, negociando tratados, estudiando las estratagemas de sus enemigos, forjando alianzas y publicando manifiestos. Prácticamente todo el mundo —desde los enemigos más encarnizados de la ciudad hasta los ciudadanos más patriotas— era consciente de que Florencia tenía en su canciller a una persona en verdad excepcional, dotado no solo de conocimientos jurídicos, astucia política y habilidades diplomáticas, sino también de sagacidad psicológica, un don especial para las relaciones públicas, y unas cualidades literarias inusuales.

Como Petrarca, del que había sido corresponsal, Salutati sentía la fuerza concentrada del pasado que yacía enterrado y se había lanzado a una búsqueda erudita de vestigios de la cultura clásica. Como Petrarca, era un cristiano ferviente que, al mismo tiempo, no encontraba casi nada digno de

aprecio, al menos estilísticamente, en las obras escritas desde Casiodoro, en el siglo VI, hasta Dante, en el XIII. Como Petrarca, Salutati pretendía imitar el estilo de Virgilio y de Cicerón, y aunque reconocía que no tenía el genio literario de Petrarca —*Ego michi non placeo* («No me gusto a mí mismo»), escribió con tristeza—, asombraba a sus contemporáneos con el poder de su prosa.

Ante todo, Salutati compartía con Petrarca la convicción de que la recuperación del pasado debía tener un interés no solo de anticuario. La finalidad de la lectura no era conseguir sonar exactamente igual que los antiguos, si es que hubiera sido posible. «Prefiero que mi estilo sea mío», escribía Petrarca, «inculto y rudo, pero hecho para mí, como un vestido, a la medida de mi mente, y no a la de otro, que quizá sea más elegante, más ambicioso y adornado, pero que, al derivar de un genio mayor, continuamente se me sale, pues no encaja con las humildes proporciones de mi intelecto.»[139] Aunque es evidente que hay en todo ello una gran dosis de falsa modestia, hay también un deseo genuino de crear una voz nueva y original no ya haciéndola desaparecer en la de los viejos maestros, sino haciendo de estos algo suyo. Los autores antiguos, decía Petrarca en una carta a Boccaccio, «han penetrado en mi ser y han quedado fijos no solo en mi memoria, sino hasta en la médula de mis huesos, haciéndose hasta tal punto uno con mi ingenio que, aunque no vuelva a leerlos en toda mi vida, están bien adheridos, pues han echado raíces en lo más profundo de mi alma».[140] «Siempre he creído», decía Salutati más o menos en el mismo sentido, «que debo imitar a la Antigüedad, no solo para reproducirla, sino para producir algo nuevo…»[141]

Si quería demostrar su valor, insistían tanto Petrarca como Salutati, la tarea del humanismo debía consistir no solo en generar imitaciones aceptables del estilo clásico, sino también en ponerse al servicio de un fin ético más amplio.[142] Y para ello era preciso que viviera de manera plena y vigorosa en el presente. Pero ahí el discípulo se apartaba de su maestro, pues mientras que Petrarca, que había nacido en el destierro y nunca se había identificado plenamente con una patria en particular, estuvo toda su vida yendo de un sitio a otro —cambiando el palacio real por la ciudad, por la corte papal y en último término por el retiro en el campo, sin esperanzas de crear lazos estables y sintiendo en todo momento la atracción del retiro contemplativo del mundo—, Salutati quería crear algo nuevo en la ciudad-estado que amaba con pasión.[143]

En el centro del estrecho paisaje urbano de Florencia, con sus torres fortificadas y conventos rodeados de altos muros, estaba el *Ralazzo* della Signoria, el corazón político de la República. Allí era donde, según Salutati, residía la gloria de la ciudad.[144] La independencia de Florencia —el hecho de que no fuera un estado cliente de otro estado, de que no dependiera del papado, y de que no estuviera regida por un rey, un tirano o un prelado, sino gobernada por un grupo de ciudadanos— era para Salutati lo más importante del mundo. Sus cartas, despachos, protocolos y manifiestos, escritos en nombre de los priores de Florencia, son documentos conmovedores y fueron leídos y copiados en toda Italia. Ponían de manifiesto que la retórica antigua seguía viva, que efectivamente espoleaba las emociones políticas y despertaba viejos sueños. Hombre de grandes dotes como diplomático y como político, Salutati tenía varias voces distintas, tan variadas que resulta casi imposible describirlas rápidamente,

pero algo de su espíritu puede captarse en una carta de 13 de febrero de 1376 dirigida a la ciudad de Ancona. Como Florencia, Ancona era un *comune* independiente, y Salutati exhortaba a sus ciudadanos a rebelarse contra el gobierno papal que les había sido impuesto: «¿Permaneceréis siempre en la tiniebla de la esclavitud? ¿No tenéis en cuenta, hombres preclaros, cuán dulce es la libertad? Nuestros antepasados, y de hecho toda la estirpe itálica, lucharon durante quinientos años … para que no se perdiera la libertad».[145] La rebelión a la que pretendía incitar iba, como es natural, en interés estratégico de Florencia, pero cuando intentaba suscitar en los anconetanos el espíritu de libertad, Salutati no era simplemente cínico. Al parecer, creía de verdad que Florencia era la heredera del republicanismo sobre el que se había fundado la grandeza de la antigua Roma. Esa grandeza, la orgullosa afirmación de libertad y dignidad humanas, había desaparecido en la práctica de las calles sucias y arruinadas de Roma, escenario degradado de sórdidas intrigas clericales, pero estaba viva, a juicio de Salutati, en Florencia. Y él era su principal portavoz.

Sabía que no iba a serlo para siempre. Cuando cumplió los setenta, angustiado por la intensificación de sus escrúpulos religiosos y lleno de ansiedad por las numerosas amenazas que se cernían sobre su amada ciudad, Salutati buscó a un grupo de jóvenes de talento a los que tomó bajo su protección. Poggio era uno de esos jóvenes, aunque no sabemos con exactitud cómo Salutati llegó a fijarse en él o en cualquiera de los otros a los que instruyó, con la esperanza de que alguno de ellos continuara su labor. El discípulo más prometedor era Leonardo Bruni, de Arezzo, que tenía unos diez años más que Poggio y que, como este, era de orígenes muy modestos. Bruni había empezado a estudiar derecho,

pero, al igual que les ocurrió a otros hombres de su generación con grandes dotes intelectuales y especialmente a los que estaban en la órbita de Salutati, se apoderó de él la pasión por los estudios clásicos. En su caso, el factor decisivo fue el estudio del griego antiguo, que pudo abordar cuando Salutati invitó en 1397 al destacado erudito bizantino Manuel Crisoloras a residir en Florencia y a impartir clases de una lengua que había sido olvidada casi por completo. «Con la llegada de Crisoloras», recordaría más tarde Bruni, «me vi obligado a hacer un alto en mi opción de vida, pues me parecía un error abandonar el derecho, aunque por otra parte consideraba un delito perderme una ocasión tan feliz de estudiar la literatura griega.»[146] El señuelo resultó irresistible: «Conquistado al fin por estos razonamientos, me entregué a Crisoloras con tal pasión que cuanto había recibido de él durante el día en las horas de vigilia, ocupaba mi mente por la noche en las horas de sueño».

En el círculo de jóvenes que se disputaban el reconocimiento de Salutati, habría cabido esperar que Poggio se identificara sobre todo con el ambicioso Bruni, serio y trabajador, un advenedizo de provincias sin un céntimo como él y dotado solo de una inteligencia agudísima. Pero aunque admiraba a Bruni —que acabó ejerciendo como canciller de Florencia con brillantez y profundo patriotismo, y componiendo, entre otras obras, la primera gran historia de la ciudad—, el joven Poggio trabó los lazos de amistad más profundos con otro de los estudiantes de Salutati, el esteta Niccolò Niccoli, hipersensible y propenso a la polémica.

Unos dieciséis años mayor que Poggio, Niccolò había nacido en el seno de una de las familias más ricas de la ciudad. Su padre había hecho fortuna en la fabricación de paños de

lana, así como con el préstamo de dinero, los contratos de futuros en el mercado del grano y otros negocios. Los registros de la contribución correspondientes a la década de 1390 indican que Niccolò Niccoli y sus cinco hermanos eran más ricos que casi todos los residentes de su barrio, incluidas algunas familias dirigentes como los Brancacci o los Pitti. (Los turistas modernos que visitan Florencia pueden hacerse una idea del volumen de su fortuna recordando la grandiosidad del Palazzo Pitti, construido unos veinte años después de la muerte de Niccoli.)

Por la época en la que Poggio lo conoció, la fortuna de Niccolò y la de sus hermanos estaban en declive. Aunque seguían siendo muy ricos, los hermanos se pelearon unos con otros, y parece que la familia como tal no quiso o no pudo participar en el juego político, siempre imprescindible en Florencia si se deseaba proteger y aumentar la riqueza acumulada. Solo los que ejercían activamente el poder político en la ciudad y permanecían atentos a la prosperidad de sus intereses podían evitar los impuestos aplastantes y a menudo vengativos que gravaban a las fortunas vulnerables. En Florencia los impuestos eran usados, como señalaría con agudeza el historiador Guicciardini un siglo más tarde, como un puñal.[147]

Niccolò Niccoli gastó todo cuanto tenía en una pasión avasalladora que lo mantuvo alejado de las disputas políticas que le habrían ayudado a conservar parte de la riqueza de su familia. El comercio de la lana y la especulación en los bienes de consumo no estaban hechos para él, como tampoco lo estaba servir a la República en la Signoria, el órgano ejecutivo de gobierno, o en los importantes consejos llamados de los Doce Hombres Buenos y los Dieciséis Gonfalone-

ros de la Milicia. En mayor medida aún que su mentor y sus amigos humanistas, Niccoli estaba obsesionado con los vestigios de la antigüedad romana y no tenía tiempo para nada más. Decidió, probablemente a edad muy temprana, no hacer carrera y renunciar a los cargos públicos, o, mejor dicho, decidió utilizar la fortuna que había heredado a vivir una vida hermosa y plena conjurando los fantasmas del pasado.

En la Florencia de la época de Niccoli, la familia era la institución fundamental, social, política y psicológicamente, y todo aquel que optaba por no ingresar en el mundo especial que constituía la Iglesia —y en particular todo aquel que hubiera heredado una fortuna— recibía fortísimas presiones para que se casara, tuviera hijos y aumentara los caudales de la familia. «El matrimonio da abundancia de toda clase de placeres y deleites», escribía un contemporáneo de Niccoli, algo más joven que él, Leon Battista Alberti, resumiendo una opinión compartida por muchos.[148]

> Si la intimidad acrecienta la benevolencia, con nadie se tiene una familiaridad más estrecha y continua que con la esposa; si la fuerza de los lazos y la concordia aumentan a través de la revelación y la comunicación de tus sentimientos y deseos, no hay nadie con quien tengas más oportunidad de comunicarte con plenitud y de revelar tu mente que tu mujer, tu compañera constante; por último, si una alianza honrada conduce a la amistad, ninguna relación merece más tu absoluta veneración que el sagrado vínculo del matrimonio. Añade a todo esto que a cada momento crea nuevos vínculos de placer y de utilidad, confirmando la benevolencia que llena nuestros corazones.

Y si la imagen pintada aquí era excesivamente rosa, se veía reforzada por duras advertencias. ¡Ay del hombre —avisaba san Bernardino, el predicador más popular de la época— que no tiene mujer!

> Si es rico y tiene alguna cosa, se la comen los gorriones y los ratones… ¿Sabes a qué se parece su lecho? Yace en una zanja y cuando pone una sábana en su cama, no vuelve a quitársela hasta que está hecha jirones. Y en la sala en la que come, el suelo está cubierto de cáscaras de melón, huesos y hojas de ensalada… Y si retira los trincheros, el perro los lame y así los lava. ¿Queréis saber cómo vive? Igual que un animal.[149]

Niccoli rechazaba los alicientes y las admoniciones. Prefirió quedarse soltero, para que, según se decía, no lo distrajera de sus estudios ninguna mujer. Los «estudios» era un término perfectamente preciso —Niccolò era un hombre profundamente instruido y cultivado—, pero no denota como conviene la visión general de un modo de vida inmerso en el pasado al que Niccoli llegó muy pronto y que buscó con una tenacidad incansable. Por lo demás, parece que era indiferente a todo lo que de ordinario constituye la búsqueda de la felicidad: «Tiene un criado», escribe Vespasiano da Bisticci, uno de sus primeros biógrafos, «que subviene a sus necesidades».[150]

Niccoli fue uno de los primeros europeos que coleccionó antigüedades entendidas como obras de arte, posesiones preciosas de las que se rodeaba en sus aposentos florentinos. Las colecciones de este tipo son una práctica tan habitual hoy día entre los ricos que resulta fácil perder de vista el hecho de que en otro tiempo supuso una idea nueva. En la Edad Media los peregrinos que iban a Roma habían tenido durante mucho tiempo la costumbre de quedarse pasmados contemplando el Coliseo y otras «maravillas» del paganismo cuando se dirigían a postrarse ante los lugares que verdaderamente importaban, los venerados templos cristianos de los santos y los mártires. La colección de Niccoli en Florencia representaba un impulso muy distinto: no la acu-

mulación de trofeos, sino la amorosa apreciación de unos objetos estéticos.

Cuando corrió el rumor de que un individuo excéntrico estaba dispuesto a pagar sumas importantes de dinero por cabezas y torsos antiguos, los agricultores que en otro tiempo habrían quemado cualquier fragmento de mármol que hubieran encontrado mientras araban por la cal que pudieran extraer de él o que habrían utilizado las viejas piedras talladas para poner los cimientos de una pocilga nueva, empezaron a ofrecerlos a la venta. Expuestas en los elegantes salones de Niccoli, junto con copas romanas antiguas, piezas de vidrio, medallas, camafeos y otros tesoros de la Antigüedad, las esculturas inspiraron también en otros el afán de coleccionar obras del pasado.

Lo más probable es que Poggio no pudiera esperar nunca que le sirvieran la comida, como a su amigo, en viejos platos romanos ni pagar como él monedas de oro por algún camafeo antiguo que casualmente vislumbrara en el cuello de cualquier pilluelo de la calle.[151] Pero podía compartir y sentir con la misma profundidad el deseo que se ocultaba tras las adquisiciones de Niccoli, anhelo de comprender y de revivir imaginariamente el mundo cultural que había fabricado los hermosos objetos de los que se rodeaba. Los dos amigos estudiaban juntos, se intercambiaban anécdotas históricas acerca de la Roma de la república y del imperio, reflexionaban sobre la religión y la mitología representada por las estatuas de los dioses y los héroes, medían los cimientos de las villas en ruinas, discutían la topografía y la organización de las ciudades antiguas, y sobre todo enriquecían su pormenorizado conocimiento de la lengua latina, que ambos amaban y que habitualmente utilizaban en sus

cartas personales y quizá también en la conversación privada.

A través de esas cartas queda patente que había una cosa por la que Niccolò Niccoli se preocupaba todavía más que por las esculturas antiguas que eran exhumadas del subsuelo: los textos de la literatura clásica y patrística que los otros humanistas localizaban en las bibliotecas de los monasterios. A Niccoli le encantaba poseer esos textos, estudiarlos y copiarlos lentamente, muy lentamente, con una letra todavía más hermosa que la de Poggio. A decir verdad es probable que su amistad se forjara al menos tanto alrededor de las distintas formas de las letras —Niccoli comparte con Poggio la fama de haber inventado la caligrafía humanista— como alrededor de las distintas formas del pensamiento antiguo.

Los manuscritos de los textos antiguos constituían una adquisición costosa, pero al coleccionista ávido ningún precio le parecía demasiado alto. La biblioteca de Niccoli era célebre entre los humanistas de Italia y de otros países y aunque él se mostrara a menudo propenso al aislamiento, y fuera arisco y terriblemente testarudo, acogía con generosidad en su casa a los estudiosos que deseaban consultar su colección. Cuando murió en 1437 a los setenta y tres años de edad, dejó ochocientos manuscritos, con diferencia la mejor colección de Florencia, además de la más numerosa.

Guiado por los planteamientos de Salutati, Niccoli había formulado una idea de lo que debía hacerse con esos textos. Petrarca y Boccaccio habían contemplado la posibilidad de reunir y guardar a su muerte los manuscritos que habían adquirido, pero lo cierto es que sus valiosas colecciones fueron vendidas a saldo, se dispersaron, o simplemente fueron

víctimas de la incuria. (Muchos de los preciosos códices que Petrarca reunió de modo tan laborioso y que llevó a Venecia para que sirvieran como núcleo de la que soñaba que se convertiría en una nueva Biblioteca de Alejandría, fueron guardados bajo llave y olvidados en un palacio húmedo donde se convirtieron en polvo.) Niccoli no quería que la obra de toda su vida corriera una suerte parecida. Redactó un testamento en el que ordenaba que sus manuscritos fueran mantenidos juntos, prohibía su venta o su dispersión, disponía unas normas estrictas de préstamo y devolución, nombraba un grupo de fideicomisarios, y legaba una suma de dinero destinada a la construcción de una biblioteca. El edificio debía ser construido y la colección albergada dentro de un convento; pero Niccoli no quería bajo ningún concepto que fuera una biblioteca monástica, cerrada al mundo y reservada exclusivamente para los monjes. Especificaba que los libros no debían estar al alcance solo de los religiosos, sino también de todos los ciudadanos cultos, *omnes cives studiosi.*[152] Siglos después de que la última biblioteca romana cerrara sus puertas y fuera abandonada, Niccoli había devuelto al mundo la idea de la biblioteca pública.

A finales de la década de 1390, cuando Poggio conoció a Niccoli, la manía del coleccionismo que dio lugar a esta consecuencia tan curiosa debía de estar solo en sus primeros estadios, pero los dos amigos coincidieron en una misma insistencia en la superioridad de las cosas antiguas —dejando a un lado las cuestiones de fe— sobre todo lo que vino después. La asombrosa ambición y creatividad literaria, propias de Petrarca, había disminuido en gran medida en ellos, lo mismo que el celo patriótico y la pasión por la libertad que había alentado el humanismo de Salutati. Lo que ocupó su lugar fue algo que tenía un espíritu mucho menos expan-

sivo, algo más difícil y más agotador: el culto a la imitación y el afán de exactitud. Quizá la nueva generación sencillamente carecía del irresistible talento de sus antecesores, pero era como si aquellos destacados discípulos de Salutati hubieran rechazado de forma deliberada el deseo de traer al mundo cualquier auténtica innovación. Despreciando lo nuevo, soñaban solo con devolver a la vida algo viejo. Ese sueño, estrecho de miras y de espíritu árido, estaba condenado al fracaso; pero, a pesar de todo, tuvo unos resultados sorprendentes.

A los que estaban fuera del círculo mágico de los jóvenes humanistas, la actitud hacia la lengua y la cultura que estaba imponiéndose quizá les pareciera repelente: «Para pasar por cultos e instruidos ante la chusma», escribía un contemporáneo con disgusto, «van diciendo a gritos por la plaza cuántos diptongos tenían los antiguos y por qué hoy día solo se usan dos».[153] Incluso Salutati se sentía incómodo, y con razón, pues aunque Poggio y Niccoli le debían a él su ferviente clasicismo, este era también un motivo de divergencia, como no tardó en comprender, y en cierto modo un sutil repudio de su magisterio.

A la muerte de Petrarca el 19 de julio de 1374, Salutati había declarado afligidísimo que el difunto era un prosista mayor que Cicerón y un poeta más grande que Virgilio. Pero en la década de 1390, a Poggio y a Niccoli aquel elogio les parecía ridículo, e insistieron ante Salutati para que lo rechazara. Durante todos los siglos transcurridos desde entonces, sostenían, nadie había superado a los grandes autores clásicos en perfección estilística. Era imposible. Después de los tiempos antiguos solo había habido, en su opinión, una historia larga y trágica de corrupción estilística y de

pérdida. Indiferentes o ignorantes, incluso los escritores medievales supuestamente cultos habían olvidado cómo construir las frases correctamente, a la manera propia de los maestros del latín clásico, o cómo usar las palabras con la elegancia, la exactitud y la precisión con las que habían sido utilizadas en otro tiempo. Además, las muestras de textos clásicos que se conservaban habían sido corrompidas, de modo que ya no podían servir como modelos correctos, si es que alguien abrigaba la ambición de usarlos como tales. Los «antiguos» citados por los escolásticos medievales, sostenía Niccoli, «no habrían reconocido como propios los escritos que se les atribuían, al haber sido conservados en textos corruptos y traducidos sin gusto y sin sentido».[154]

Petrarca, que había dicho una y otra vez que el dominio de un estilo clásico no era de por sí adecuado para la consecución de una verdadera grandeza literaria o moral, había subido en una ocasión los peldaños del Capitolio y había sido coronado poeta laureado, como si el espíritu del antiguo pasado hubiera renacido verdaderamente en él. Pero desde la perspectiva del clasicismo radical, acérrimo de la nueva generación, Dante, Petrarca o Boccaccio no habían realizado nada auténticamente valioso, por no hablar de otros nombres menos ilustres: «Mientras el legado literario de la Antigüedad esté en un estado tan lamentable, no es posible ninguna verdadera cultura, y cualquier controversia se apoya necesariamente en terreno poco firme».[155]

Estas opiniones eran inequívocamente de Niccoli, pero esas no eran sus palabras exactas. Antes bien, eran las palabras atribuidas a él en un diálogo de Leonardo Bruni. Pues aparte de cartas a sus amigos íntimos, Niccoli no escribió prácticamente nada. ¿Cómo iba a hacerlo, dada su acrimo-

nia hipercrítica y su clasicismo estricto y despiadado? Sus amigos le enviaban sus textos latinos y aguardaban con ansiedad sus correcciones, que eran casi invariablemente exhaustivas, rigurosas e implacables. Pero con quien más implacable era Niccoli era consigo mismo.

Niccolò Niccoli era, según señalaba Salutati, el «segundo yo» de Poggio.[156] Pero Poggio no sufría las paralizantes inhibiciones que de hecho, obligaron a su amigo a guardar silencio para siempre. A lo largo de su dilatada carrera, escribió libros sobre temas tales como la hipocresía, la avaricia, la verdadera nobleza, sobre si el hombre viejo debía casarse o no, sobre las vicisitudes de la fortuna, sobre las miserias de la condición humana y sobre la historia de Florencia. «Tenía un gran don de palabra», escribió sobre él su contemporáneo Vespasiano da Bisticci, algo más joven que él, para luego añadir: «Era propenso a la invectiva feroz, y todos lo temían».[157] Aunque Poggio, el maestro de la invectiva, no estaba dispuesto a admitir, como hiciera su viejo maestro, que cualquier escritor de los últimos mil años pudiera igualar, por no decir superar, la elocuencia de los antiguos, estaba dispuesto a conceder que Petrarca había conseguido algo: Petrarca fue el primero, reconocía Poggio, «que con su esfuerzo, su industria y su atención vigilante sacó de nuevo a la luz unos estudios que estaban casi al borde de la destrucción, y abrió la senda a aquellos que estaban deseosos de seguirlo».[158]

Esa fue la senda en la que se adentró definitivamente Niccoli, abandonando cualquier otra faceta de su vida. Poggio, por su parte, habría estado encantado de acompañarlo, pero tenía que ganarse la vida de alguna forma. Poseía unas dotes fantásticas como escribiente, pero eso difícilmente ha-

bría bastado para mantener el tren de vida que esperaba llevar. Su dominio del latín clásico le habría permitido embarcarse en una carrera como docente, pero la vida de profesor tenía muy pocas de las comodidades a las que aspiraba. Las universidades por lo general carecían de edificios, bibliotecas y donaciones; estaban compuestas de estudiantes y maestros, y los maestros de humanidades cobraban de ordinario mucho menos que los catedráticos de derecho y de medicina. La mayoría de los humanistas llevaban una vida itinerante, viajando de ciudad en ciudad, dando conferencias sobre unos cuantos autores predilectos, y además cambiando incesantemente de paradero, con la esperanza de encontrar nuevos protectores. Poggio había tenido la ocasión de ver lo que era esa vida, y no le atraía lo más mínimo. Quería algo mucho más estable y sedentario.

Al mismo tiempo Poggio carecía del celo patriótico —la pasión por la ciudad y por la libertad republicana— que inspirara a Salutati y que le había sido inculcada a Bruni. Y tampoco tenía la vocación que hubiera podido llevarlo a tomar el orden sacerdotal y a seguir la vida de cura o de fraile. Su espíritu era por naturaleza secular y sus deseos eran del mundo y estaban en el mundo. Pero tenía que hacer algo. En el otoño de 1403, armado con una carta de recomendación de Salutati, el joven Poggio, de veintitrés años, partió hacia Roma.

Capítulo 6

EN LA FÁBRICA DE MENTIRAS

Para un advenedizo ambicioso de provincias como Poggio, la turbulenta, inflamada órbita del papa era el principal imán, pero Roma reservaba otras oportunidades. Las poderosas familias nobles romanas —entre las cuales destacaban los Colonna y los Orsini— siempre podían encontrar la manera de utilizar a un joven dotado de unos excelentes conocimientos del latín y de una letra exquisita. Más aún, los obispos y cardenales que residían en Roma tenían sus propias cortes en miniatura, en las que la capacidad de un notario de redactar y escribir documentos legales era una habilidad muy cotizada. A su llegada, Poggio encontró un puesto en una de esas cortes, la del cardenal de Bari. Pero fue solo una breve parada en el camino hacia el objetivo más elevado del servicio papal, ya fuera en el palacio (el *palatium*) o en la corte (la *curia*). Antes de que acabara el año, Salutati, pese a su irreductible republicanismo, había tirado de suficientes cuerdas en la corte del pontífice reinante, Bonifacio IX, para conseguir que su apreciado pupilo obtuviera lo que más deseaba, el ansiado puesto de *scriptor* o amanuense apostólico.

La mayoría de los burócratas pontificios procedía de Roma y sus alrededores, y muchos de ellos, como Poggio, te-

nían algunos estudios de leyes. Aunque se suponía que los amanuenses asistían a misa cada día antes de ir a trabajar, el puesto era de carácter secular: se ocupaban principalmente de todo lo relacionado con los negocios del papado, la faceta de la Iglesia que comportaba racionalidad, cálculo, habilidad administrativa y perspicacia legal. El papa era (o al menos afirmaba ser) el soberano absoluto de una amplia franja de la Italia central, que se extendía por el norte hasta la Romaña y los territorios controlados por la República de Venecia. Muchas de las ciudades sobre las que gobernaba estaban constantemente en rebeldía, la política de los estados circundantes era tan agresiva, traicionera y rapaz como la suya, y las potencias extranjeras estaban siempre al acecho, ansiosas de llevar a cabo incursiones armadas en la península. Para retener lo que le pertenecía, el pontífice necesitaba toda la astucia diplomática, todo el dinero y toda la ferocidad marcial de la que pudiera hacer uso, y por lo tanto necesitaba y mantenía un numeroso aparato gubernamental.

El papa era, por supuesto, el monarca absoluto de un reino espiritual mucho mayor, un reino que se extendía, en principio al menos, a todo el género humano y que pretendía marcar su destino tanto en este mundo como en el otro. Algunos de los que, según él, eran súbditos suyos se mostraban extrañados de semejante presunción —como, por ejemplo, los pueblos del Nuevo Mundo a los que a finales del siglo XV declararía solemnemente en masa vasallos de los reyes de España y Portugal—, y otros, como los judíos o los cristianos ortodoxos de Oriente, se resistían obstinadamente a reconocer su autoridad. Pero la inmensa mayoría de los cristianos de Occidente, aunque vivieran en regiones remotas o ignoraran el latín en el que administraba sus asuntos,

o conocieran de alguna manera las espectaculares faltas morales que mancillaban su dignidad, creían que mantenían una relación especial con la autoridad singular del papa. Apelaban al papado para definir determinados puntos doctrinales de una religión dogmática que pretendía que dichos puntos eran trascendentales para el destino de las almas y que imponía esa pretensión a sangre y fuego. Solicitaban dispensas papales —es decir, exenciones de las reglas del derecho canónico— en asuntos tales como el matrimonio, su anulación y otras mil cuestiones delicadas concernientes a las relaciones sociales. Maniobraban para conseguir nombramientos para los distintos cargos y la confirmación de valiosos beneficios. Pretendían todo lo que los hombres esperan que un legislador, terrateniente y líder espiritual inmensamente rico y poderoso les conceda a ellos y les niegue a sus rivales. A comienzos del siglo XV, cuando Poggio empezó a saber orientarse en Roma, llegaban a la corte papal alrededor de mil casos semanales para su resolución.

Toda esta actividad —que superaba con mucho a la de cualquier otra cancillería de Europa— requería personal especializado: teólogos, juristas, notarios, administrativos, secretarios, etc. Las solicitudes debían ser redactadas en la forma debida y puntualmente registradas. Además había que guardar cuidadosamente los expedientes. Las decisiones tomadas debían ser archivadas. Las órdenes eran transcritas y copiadas. Las bulas papales —esto es, los decretos, patentes y cartas de privilegio— eran copiadas y selladas. Se preparaban y repartían versiones abreviadas de esas bulas. El obispo de Roma contaba con una servidumbre numerosísima, como correspondía a su rango principesco; disponía además de un séquito enorme de cortesanos, consejeros, se-

cretarios y criados, como correspondía a su dignidad política y su significación ritual; y tenía una cancillería también enorme, en consonancia con su poder jurídico, y una gigantesca burocracia religiosa, como correspondía a su autoridad espiritual.

Ese era el mundo en el que se introdujo Poggio y en el que esperaba prosperar. Una posición en la curia podía servir como trampolín para un ascenso más remunerativo en la jerarquía eclesiástica, pero todo el que aspiraba a obtener ese tipo de ascensos se hacía clérigo. Poggio sabía desde luego que la ordenación era el camino hacia la riqueza y el poder y, al no estar casado, no había obstáculo que le impidiera tomar las sagradas órdenes. (Es posible que hubiera tenido ya una amante y hasta hijos ilegítimos, pero eso desde luego no era ningún obstáculo.) Sin embargo, se abstuvo de hacerlo.

Se conocía lo bastante como para saber que carecía de vocación religiosa.[159] Por supuesto aquello no era algo que detuviera a muchos contemporáneos suyos, pero de cualquier forma a él no le gustaba lo que veía en los que tomaban esa decisión. «He tomado la determinación de no asumir la dignidad sacerdotal», escribió a su amigo Niccoli, «pues he visto a muchos hombres a los que consideraba personas de buen carácter y con disposiciones liberales, degenerar en la avaricia, la pereza y la disipación, como consecuencia de su ingreso en el sacerdocio.»[160] Pensaba que esa degeneración habría sido sin duda también su destino, y estaba decidido a evitarlo: «Temiendo que me ocurriera a mí lo mismo, he resuelto pasar como seglar el término que me queda de mi peregrinación». A decir verdad, volvía la espalda a una existencia particularmente confortable y se-

gura en un mundo muy inseguro, pero para Poggio el precio de esa seguridad era demasiado alto: «No creo que el sacerdocio sea libertad, como creen muchos», confiaba a Niccoli, «sino la más severa y opresiva forma de servidumbre».[161] A nosotros, en cambio, el tipo de vida por el que optó podría parecernos singularmente opresivo —un burócrata seglar al servicio del papa—, pero para Poggio el rechazo de las sagradas órdenes resultaba evidentemente liberador, como si deseara preservar un fondo íntimo de independencia.

Necesitaba toda la independencia que pudiera reunir. La curia romana era, desde el punto de vista moral, un lugar marcado a todas luces por el peligro, un peligro certeramente resumido en un proverbio latino de la época: *curialis bonus, homo sceleratissimus* («curial bueno, malísima persona»).[162] El ambiente que respiraba es descrito con brillantez en una extraña obra de la década de 1430, compuesta cuando Poggio todavía estaba plenamente inmerso en la curia. Dicha obra, titulada *Sobre la excelencia y dignidad de la curia romana*, pertenece a un joven humanista de la época, el florentino Lapo da Castiglionchio. Se trata de un diálogo, al estilo de Cicerón, un género muy del gusto de los escritores de la época que deseaban airear opiniones controvertidas e incluso peligrosas sin hacerse totalmente responsables de ellas. Así, al comienzo de la conversación imaginaria de Lapo, un personaje llamado Angelo —no el propio Lapo, por supuesto, ¡Dios no lo quiera!— arremete violentamente contra la bancarrota moral de la curia, un lugar «en el que el crimen, la ofensa moral, el fraude y el engaño adoptan el nombre de virtud y son tenidos en gran estima».[163] La idea de que semejante pozo de hipocresía pretendiera pasar

por fe religiosa era grotesca: «¿Qué puede haber más ajeno a la religión que la curia?».[164]

Afirmando que habla en nombre propio, Lapo se yergue en defensa de la corte papal. El lugar atrae a multitudes de solicitantes, desde luego, pero, como bien es sabido, Dios quiere ser adorado por las multitudes. Por consiguiente debe sentirse grandemente gratificado ante los magníficos espectáculos de adoración que escenifican en su honor tantos curas adornados de ricas vestiduras. Y para los simples mortales, la curia es el mejor sitio para adquirir la virtud que llaman prudencia, pues en ella hay muchísimas personas procedentes de todos los rincones del mundo. Observar simplemente la enorme variedad de trajes y acentos extranjeros o de cortes de barba es de por sí una lección muy valiosa sobre la diversidad de costumbres de los hombres. Y la curia es también el mejor lugar para estudiar las humanidades. Al fin y al cabo, dice Lapo, como «secretario doméstico del papa» (personaje, por tanto, muy influyente) «está Poggio el Florentino, en el que se combinan no solo la máxima erudición y elocuencia, sino también una gravedad singular, sazonada con grandísimo ingenio y urbanidad».[165]

Bien es cierto, según reconoce, que resulta preocupante que el soborno y la corrupción aniden en el corazón mismo de la curia, pero esos problemas son obra de un pequeño grupo de ladrones y pervertidos miserables que han acarreado al lugar tan mala reputación. Puede que un día el papa se percate del escándalo y emprenda la limpieza de su casa, pero en cualquier caso en la vida es preciso tener siempre en cuenta lo que se pretende hacer, no lo que realmente se hace.

Angelo, persuadido a todas luces por estos argumentos, empieza a entusiasmarse con la astucia de los juristas de la curia, con su sutil comprensión de las debilidades y los secretos íntimos de la gente y con su capacidad de aprovechar todas las oportunidades de hacer dinero. Y, dadas las enormes sumas que se pagan por unos pedacitos de papel provistos del sello papal, ¡qué beneficios tan fantásticos se cosechan! El lugar es una verdadera mina de oro. Ya no hace falta fingir la pobreza de Cristo: eso era necesario solo al principio para evitar las acusaciones de que se sobornaba al pueblo para que creyera. Los tiempos han cambiado y ahora las riquezas, tan necesarias para cualquier actividad importante, son perfectamente apropiadas y convienen a todo aquel que sepa obtenerlas. A los curas se les permite amasar todos los bienes que quieran; pobres solo tienen que serlo de espíritu. Pretender realmente que los altos clérigos sean pobres, y no los hombres inmensamente ricos que son, demuestra una especie de «demencia».[166]

El diálogo sigue por esos derroteros, con una gravedad inalterable y un entusiasmo maravillado. La curia —en eso coinciden los dos amigos— es un lugar estupendo no solo para los estudios serios, sino también para las diversiones más triviales, como el juego, la equitación y la caza. Baste pensar en los banquetes de la corte papal: cotilleos ingeniosos acompañados de bebidas y manjares excelentes servidos por hermosos mancebos imberbes. Y para aquellos cuyas preferencias no van en la dirección de Ganímedes, están los abundantes placeres de Venus. Amantes, matronas adúlteras y cortesanas para todos los gustos ocupan un lugar destacado en la curia, como, por otra parte, debe ser, pues los deleites que ofrecen ocupan un lugar igualmente destacado en la felicidad humana. Canciones lascivas, pechos desnudos, be-

sos, caricias, perritos falderos blancos adiestrados para lamer la entrepierna y excitar así el deseo… Y todo a precios extraordinariamente bajos.

El descarado entusiasmo con el que se habla de la conducta escandalosamente corrompida y de la búsqueda frenética de la riqueza solo podía ser un juego satírico malicioso. Pero *Sobre la excelencia y dignidad de la curia romana* es una sátira muy especial, y no solo porque su exagerada alabanza de lo que presuntamente debía despreciar el lector supusiera un atractivo para muchos hombres de su época.[167] El problema es que cuando Lapo escribió su obra estaba intentando por todos los medios obtener un nombramiento en la curia. Es posible desde luego que abrigara sentimientos encontrados acerca de sus pretensiones: a menudo las personas desprecian las instituciones en las que desean ardientemente ingresar. Pero quizá la compilación de ese inventario de los vicios de la curia fuera algo más que una expresión de ambivalencia.

Hay un momento en la obra en la que Lapo elogia el cotilleo, las anécdotas obscenas, los chistes y las mentiras que caracterizan la conversación de los escribanos y secretarios apostólicos. No importa que lo que se cuenta sea verdad o mentira, dice. Todos esos chismes son divertidos y, a su manera, resultan instructivos:

> No se libra nadie, ni de los presentes ni de los ausentes, y todos son atacados por igual, para mayor regodeo y diversión de todos. Las cenas, la vida tabernaria, el alcahueteo, los sobornos, los robos, el adulterio, la degradación sexual y los actos vergonzosos son expuestos en público. De todo ello se extrae no sólo placer sino también la mayor utilidad, pues la vida y el carácter de todos se pone así ante nuestros ojos.[168]

No cabe duda de que Lapo está siendo irónico, pero, por la propia índole de su ironía, pone de manifiesto que capta el carácter cínico de su broma y demuestra de paso que es capaz de participar en la conversación que está poniendo en ridículo. De hecho era una forma de presentarse ante los miembros de la curia y sobre todo ante «Poggio el Florentino».

Por la época en la que Lapo entró en escena, en la década de 1430, Poggio había ascendido de escribano (*scriptor*) al puesto mucho más influyente y remunerativo de secretario papal. En cualquier momento había en la curia papal cerca de cien escribanos, pero solo seis secretarios apostólicos. Estos últimos tenían acceso directo a la persona del propio pontífice y de ahí la influencia mucho mayor de la que gozaban. Una sugerencia pertinente aquí, una palabra oportuna allá, podían marcar la diferencia en el resultado de un caso importante o en la adjudicación de un beneficio lucrativo.

Entre los secretarios había uno en particular que era denominado *secretarius domesticus* o *secretus*, esto es, el secretario privado o íntimo del papa. Este ambicionado cargo era el máximo objeto de discordia y, tras muchos años de maniobras, Poggio —cuyo padre había salido en otro tiempo de Arezzo perseguido por los acreedores— por fin logró ocuparlo. Cuando el ambicioso Lapo o cualquier otro aspirante a una buena posición echaba una ojeada a la curia, resultaba bastante fácil comprobar que Poggio era el más destacado entre «los hombres del papa».

Pero entonces, ¿por qué iba a pensar Lapo que debía congraciarse con Poggio pintando un cuadro maliciosamente irónico de la corrupta institución en la que aspiraba ingre-

sar? La respuesta es que en la década de 1430 y con toda probabilidad desde hacía ya bastante tiempo Poggio había logrado situarse en el mismísimo centro de lo que él llamaba el *Bugiale*, el «Mentidero», o Fábrica de Mentiras. Allí, en un aposento de la curia, los secretarios papales se reunían con regularidad a contarse unos a otros anécdotas y chistes. «No se libraba nadie», escribía Poggio, con una frase repetida luego por Lapo, «y todo lo que chocaba con nuestra desaprobación era abiertamente censurado; a menudo el propio pontífice era objeto de nuestras críticas.»[169] La charla, banal, mendaz, maliciosa, calumniosa, a menudo obscena, era el tipo de discurso que casi se olvida antes de que se hayan apagado sus ecos, pero parece que Poggio no se olvidaba de nada. Volvía a su pupitre y, en su mejor latín, recomponía las conversaciones que había mantenido en la Fábrica de Mentiras y las convertía en lo que él llamaba *Facetiae*.

Resulta casi imposible que unos chistes con una antigüedad de siglos conserven algo de vida. El hecho de que unos cuantos comentarios jocosos de Shakespeare, de Rabelais o de Cervantes sigan haciéndonos sonreír es una especie de milagro. Con una antigüedad de casi seiscientos años, las *Facecias* de Poggio interesan ahora fundamentalmente solo como síntoma. Estas reliquias, como los restos de insectos que hubieran perecido hace mucho tiempo, nos hablan de lo que se chinchorreaba en otro tiempo por las estancias del Vaticano. Algunos chistes son quejas profesionales, del tipo de los que deben de haber hecho los secretarios en todas las épocas: el jefe dice siempre que ha detectado algún error en un documento y manda que vuelvan a escribirlo, pero si le llevan otra vez el mismo papel diciéndole que ha sido debidamente corregido, lo tomará en sus manos, como si fuera a

leerlo con detenimiento, le echa una ojeada somera y dice: «Ahora está bien. Adelante. Póngale el sello…».[170] Otros son historias, medio escépticas, medio crédulas, acerca de milagros populares y prodigios de la naturaleza. Unos cuantos son reflexiones mordaces sobre la política eclesiástica, como cuando Poggio compara al papa que oportunamente olvidó su promesa de poner fin al cisma con un matasanos de Bolonia que anunció que iba a echarse a volar: «Al acabar la jornada, como se había congregado una muchedumbre expectante y no tenía más remedio que hacer algo, se presentó ante ella y enseñó el culo».[171]

La mayor parte de los relatos de las *Facecias* tratan de sexo y, en su impudicia de salón para hombres solos, expresan una mezcla de tópicos diversos: misoginia, desprecio del enterado por el pueblerino, y, en ocasiones, una clara vena anticlerical. Está la mujer que dice a su marido que tiene dos coños (*duos cunnos*), uno por delante, que compartirá con él, y otro por detrás que, como es un alma piadosa, quiere dar a la Iglesia.[172] El plan funciona porque el párroco solo está interesado en la parte que pertenece a la Iglesia. Tenemos también al cura despistado que en un sermón contra la lascivia (*luxuria*) describe las prácticas que utilizan las parejas para aumentar el placer sexual; muchos feligreses toman nota de las sugerencias y vuelven a casa a toda prisa para probarlas. Están luego los curas tontos que, desconcertados por el hecho de que en el confesonario casi todas las mujeres dicen que han sido fieles a sus maridos y casi todos los hombres confiesan que tienen aventuras extraconyugales, no puede figurarse quiénes podrán ser las mujeres con las que los hombres han pecado. Muchos relatos cuentan historias acerca de frailes seductores y eremitas lascivos, sobre mercaderes florentinos que van olfateando

posibles negocios, sobre dolencias médicas de mujeres que se curan mágicamente haciendo el amor, sobre estafadores astutos, sobre predicadores vociferantes, sobre casadas infieles y maridos tontos. Se nos habla de un humanista como el propio Poggio —identificado con nombre y apellido como Francesco Filelfo— que sueña que mete su dedo en un anillo mágico capaz de impedir que su esposa le sea infiel y cuando se despierta descubre que tiene el dedo dentro de la vagina de su mujer. Tenemos al médico charlatán que puede producir hijos de distintos tipos —mercaderes, soldados, generales— dependiendo de lo dentro que meta su polla. Un rústico ignorante hace un trato con él para que le dé un hijo soldado y deja a su mujer en compañía del bribón; pero entonces, queriéndose pasar de listo, sale de su escondite y da una patada en el culo del charlatán para que meta la polla más dentro de su esposa: «Per sancta Dei Evangelia!», exclama el rústico en tono triunfal. «Hic erit papa!»: «¡Por los santos Evangelios! ¡Este será papa!».[173]

Las *Facecias* tuvieron un éxito enorme.

Si la obra de Poggio —el libro de chistes más conocido de su época— capta algo de la atmósfera de la curia papal, resulta menos sorprendente que Lapo intentara llamar su atención mostrando abiertamente una extraña mezcla de escándalo moral y de cinismo. (Lo cierto es que pocos meses después de escribir su *Diálogo en alabanza de la curia papal*, el pobre Lapo murió de la peste a la edad de treinta y tres años.) En el siglo XVI, la jerarquía católica, profundamente alarmada por la Reforma protestante, intentaría acabar con esta corriente de humor subversivo que practicaban algunos de sus miembros. Las *Facecias* de Poggio fueron incluidas en una lista junto con varios otros libros de Boccaccio, Erasmo

y Maquiavelo que la Iglesia deseaba quemar.[174] Pero en el mundo que habitaba Poggio todavía estaba permitido, e incluso estaba de moda, revelar algo que, por lo demás, era bien sabido de todos. Poggio podía escribir libremente de la institución en la que había pasado la mayor parte de su vida laboral diciendo que en ella «hay poco espacio para el talento o la honestidad; todo se consigue mediante la intriga o por fortuna, por no hablar del dinero, que parece tener el máximo poder sobre el mundo».[175]

Los escribanos y secretarios papales eran jóvenes intelectuales ambiciosos, que vivían de su ingenio y que mirando a su alrededor pensaban que eran más listos, más complejos y más dignos de ascender que los prelados engreídos a los que servían. Es de suponer que el suyo fuera un mundo lleno de resentimiento: se lamentaban, dice Poggio, «de los hombres ineptos que detentan las dignidades más altas de la Iglesia, y mientras que los hombres discretos e instruidos quedan fuera a la intemperie, los ignorantes y los indignos son enaltecidos».[176]

Era también de suponer que el suyo fuera un mundo de enorme competitividad, en el que abundaban las zancadillas y las murmuraciones. En los mordaces comentarios acerca de los antepasados de Poggio ya hemos tenido una pequeña prueba del tipo de cosas que decían unos de otros, y los «chistes» del propio Poggio acerca de su enemigo y rival, el humanista Filelfo, están cortados por el mismo patrón:

> En una reunión de los secretarios apostólicos en el palacio pontificio, a la que asistieron, como de costumbre, numerosos hombres de gran erudición, la conversación fue a versar sobre la vida sucia y repugnante que lleva ese villano, Francesco Filelfo, que fue acusado por todas partes de numerosas ofensas, y alguien preguntó si era de noble extracción: «Ciertamente», dijo uno de sus paisanos, adoptando una expresión muy seria. «Ciertamente que

> lo es, y su nobleza es de lo más ilustre; pues su padre iba constantemente vestido de seda por las mañanas.»[177]

Y entonces, en su afán por asegurarse de que los lectores captaban el sentido del chiste, Poggio añade una nota explicativa (cosa que siempre es indicio de reconocido fracaso): «Queriendo decir con eso que Filelfo era hijo bastardo de un cura. Cuando ofician, los curas van vestidos generalmente de seda».

Vistas desde aquí, muchas de estas riñas nos parecen infantiles. Pero sus protagonistas eran adultos deseosos de hacer daño, y en ocasiones los golpes infligidos no eran solo retóricos. En 1452, Poggio tuvo una larga pendencia con otro secretario papal, el humanista Jorge de Trebisonda, famoso por su mal carácter, sobre la cuestión palpitante de quién merecía más crédito por ciertas traducciones de textos antiguos. Cuando Poggio levantando la voz dijo a su rival que era un mentiroso, Jorge le dio un puñetazo. Los dos volvieron momentáneamente a sus pupitres poniendo caras largas, pero de inmediato se reanudó la pelea, y el anciano Poggio, de setenta y dos años, agarró a Jorge, de cincuenta y siete, por la mejilla y por la boca con una mano mientras con la otra intentaba sacarle un ojo. Cuando acabó la gresca, en una airada nota a Poggio acerca de la reyerta, Jorge se presentaba a sí mismo como si hubiera actuado con una moderación ejemplar: «Habría podido arrancarte perfectamente de un mordisco los dedos que me habías metido en la boca; pero no lo hice. Como yo estaba sentado y tú de pie, pensé en agarrarte de los testículos con las dos manos y derribarte; pero no lo hice».[178] Parece todo una farsa grotesca, semejante a una de las historias del libro de chistes de Poggio, excepto por las consecuencias que tuvo en el mun-

do real: al contar con mejores contactos y tener mejor carácter, Poggio consiguió que Jorge fuera expulsado de la curia. Poggio acabó su vida cubierto de honores; Jorge murió sin alcanzar la fama, lleno de resentimiento y pobre.

Al contar estos combates de gladiadores entre sabios humanistas en un famoso libro del siglo XIX sobre «el resurgimiento del saber», John Addington Symonds sugiere que «cabría tomarlos como prueba del entusiasmo que sentían por sus estudios».[179] Tal vez sea así. Por graves que fueran los insultos, las disputas giraban en torno a delicados puntos de gramática latina, acusaciones de errores de dicción, o sutiles cuestiones de traducción. Pero la exageración y el encono de las imputaciones —en el curso de una reyerta sobre estilística latina, Poggio acusó al joven humanista Lorenzo Valla de herejía, de robo, de mendacidad, de falsificación, de cobardía, de ebriedad, de perversión sexual y de loca vanidad— revelan la existencia de una extraña podredumbre en las vidas interiores de esos individuos impresionantemente sabios.

Mientras llamaba a la puerta para ver si lo dejaban entrar en él, parece que Lapo supo entender y analizar con agudeza lo enfermizo de todo aquel ambiente. El problema no era solo cuestión de tal o cual personalidad difícil; era un problema estructural. Para subvenir a sus necesidades, la curia papal había creado una clase de intelectuales desarraigados e irónicos. Esos intelectuales tenían la obligación de agradar a sus amos, de cuyo patrocinio dependían a todas luces, pero eran cínicos e infelices. ¿Cómo era posible que el cinismo, la codicia y la hipocresía desenfrenada, la necesidad de ganarse el favor de unos sátrapas perversos que pretendían predicar moralidad al resto de la humanidad, y las infinitas

maniobras para mejorar su posición en la corte de un monarca absoluto a costa de los demás, no acabaran con el más mínimo resto de optimismo y decencia que pudiera quedar en cualquiera que respirara mucho tiempo aquel ambiente? ¿Qué otra cosa podían hacer con ese sentimiento de rabia furiosa excepto intentar difamar y matar si era preciso?

Una de las formas que tuvo Poggio de tratar esa enfermedad —a la que no tardó en sucumbir y de la que nunca se curaría del todo— fue la risa, la risa abrasiva y obscena de las *Facecias*. La risa debió de producirle algún alivio, aunque evidentemente no el suficiente, pues también escribió una serie de diálogos —*Sobre la avaricia, Contra los hipócritas, Sobre la nobleza, Sobre las vicisitudes de la fortuna, Sobre la miseria de la vida humana*, etc.— en los que adoptaba la actitud de moralista serio. Existen vínculos evidentes entre los chistes y los ensayos morales, pero estos permitieron a Poggio explorar unos temas apenas sugeridos en las anécdotas cómicas.

El ensayo *Contra los hipócritas*, por ejemplo, contiene también una sección acerca de los clérigos seductores, pero las anécdotas forman parte de un análisis más largo, mucho más serio, de un verdadero dilema institucional: ¿por qué los eclesiásticos, y en particular los monjes, son especialmente propensos a la hipocresía? ¿Existe una relación —se pregunta Poggio— entre la vocación religiosa y el fraude? Una respuesta en profundidad habría comportado seguramente hablar de la existencia de motivos sexuales, pero por sí solos esos motivos no pueden justificar como es debido los enjambres de hipócritas existentes en un lugar como la curia, empezando por ciertos frailes famosos por su ostentosa piedad y su palidez ascética, que buscan afanosamente

beneficios, inmunidades, favores, privilegios y posiciones de poder. Las intrigas sexuales tampoco bastan para explicar de modo adecuado los enjambres todavía mayores de hipócritas de sotana que hay en el mundo fuera de la curia, predicadores carismáticos que acuñan moneda con sus sonoras voces y sus terribles amenazas con el fuego del infierno y la condenación eterna, frailes observantes que afirman atenerse estrictamente a la orden de San Francisco, pero que tienen una moral de bandoleros, frailes mendicantes cargados con su saquito, con el pelo largo y la barba aún más larga, y su fraudulenta pretensión de vivir en santa pobreza, confesores que fisgonean en los secretos de cualquier hombre o mujer… ¿Por qué todos esos modelos de religiosidad exagerada no se encierran sencillamente en sus celdas y se dedican a llevar una vida de ayuno y oración? Pues sus exageradas demostraciones de piedad, humildad y desprecio del mundo son en realidad máscaras de la avaricia, la pereza y la ambición. Lo cierto, reconoce uno de los interlocutores del diálogo, es que hay algunos frailes buenos y sinceros, pero son muy, muy pocos, y podemos comprobar cómo incluso esos se ven atraídos poco a poco hacia la corrupción fatal que en la práctica comporta su vocación.

«Poggio», que se presenta a sí mismo como uno de los personajes del diálogo, sostiene que la hipocresía es mejor al menos que la violencia descarada, pero su amigo Aliotti, replica que es peor, pues todo el mundo puede darse cuenta del horror que supone un violador o un asesino confeso, pero resulta más difícil defenderse de un mentiroso retorcido. ¿Cómo es posible, pues, identificar a los hipócritas? Al fin y al cabo, si saben disimular bien, resulta muy difícil distinguir a los falsos de los personajes verdaderamente santos. El

diálogo enumera a continuación algunas señales de advertencia. Habría que sospechar sobre todo de cualquiera que

> haga ostentación de una excesiva pureza de vida;
>
> camine descalzo por las calles, con la cara sucia y vestido con ropas harapientas;
>
> muestre en público desdén por el dinero;
>
> tenga siempre el nombre de Jesucristo en los labios;
>
> quiera que lo llamen bueno, sin que en realidad haga nada particularmente bueno;
>
> atraiga hacia él a las mujeres para que satisfagan sus deseos;
>
> salga de su convento y corra de aquí para allá buscando fama y honores;
>
> haga ostentación del ayuno y de otras prácticas ascéticas;
>
> induzca a otros a conseguir cosas para él;
>
> se niegue a reconocer o a devolver lo que se le ha confiado.[180]

Prácticamente todos los curas y frailes que hay en la curia son hipócritas, dice Poggio, pues allí es imposible cumplir los objetivos más elevados de la religión. Y si por casualidad vemos en la curia a alguien que sea especialmente abyecto en sus muestras de humildad, ¡cuidado!: no es solo un hipócrita, sino el peor de los hipócritas. En general, habría que guardarse de las personas que parecen demasiado perfectas, y recordar que realmente es muy difícil ser bueno: *Difficile est bonum esse.*

Contra los hipócritas no es una obra escrita por un polemista de la Reforma a raíz de las actividades de Martín Lutero, sino un diálogo compuesto un siglo antes por un burócrata pontificio que vivía y trabajaba en el corazón mismo de la jerarquía católica romana. Demuestra que la Iglesia, aunque pudiera responder y de hecho respondiera violentamente ante todo lo que considerara que era un reto doctrinal o institucional, estaba dispuesta a tolerar las críticas que

se le hicieran desde dentro, por extremadamente fuertes que fueran, incluso las formuladas por seglares como Poggio. E indica también que Poggio y los demás humanistas de la curia se afanaban por canalizar su cólera y su disgusto hacia algo más que la risa obscena o las violentas disputas de unos contra otros.

La obra más importante y más trascendental imbuida de este espíritu crítico fue escrita por un encarnizado enemigo de Poggio, Lorenzo Valla. Como es bien sabido, Valla utilizó su brillante dominio de la filología latina para demostrar que la «Donación de Constantino», el documento en el que este emperador romano concedía al papa la posesión del imperio de Occidente, era una superchería. Tras la publicación de esta obra, fruto de una ardua labor detectivesca, Valla incurrió en bastante peligro. Pero la tolerancia de la Iglesia para con las críticas internas llegó, al menos durante un breve período en el siglo XV, incluso hasta ese extremo: el papa humanista Nicolás V acabó nombrando a Valla para el puesto de secretario apostólico, y así aquel hombre de espíritu sumamente independiente y crítico acabó, al igual que Poggio, siendo empleado por la curia a la que había puesto en evidencia y ridiculizado una y otra vez.

Poggio carecía del radicalismo y de la originalidad de Valla. Uno de los interlocutores del *Contra los hipócritas* saca brevemente a colación un argumento que habría podido derivar en una dirección peligrosa, al pasar de la dramática simulación de santidad que se hace en la Iglesia católica al uso fraudulento de los oráculos en la religión pagana como medio para sobrecoger y manipular al vulgo. Pero nunca llega a expresarse del todo ese vínculo subversivo —que Maquiavelo explotaría con unos efectos sorprendentes un siglo

más tarde elaborando un análisis desencantado de la utilización política de cualquier tipo de creencia religiosa—, y la obra de Poggio acaba simplemente con la fantasía de arrancar a los hipócritas los mantos tras los cuales se ocultan. En el otro mundo, se nos dice, para entrar en el reino infernal, los muertos tienen que pasar por puertas de distintas anchuras. Aquellos que el portero conoce que son a todas luces malos o buenos pasan por las puertas anchas; por las estrechas pasan aquellos en los que no está claro si son honestos o hipócritas. Las almas honestas pasan sufriendo un rasguño mínimo; los hipócritas acaban con toda la piel lacerada.

Esta fantasía de la laceración consigue combinar la agresividad de Poggio con su pesimismo: los hipócritas serán todos puestos en evidencia y condenados finalmente, pero hasta el más allá no será posible revelar quiénes son. Aunque la cólera acecha siempre en él justo bajo la superficie de su risa, también la desesperación —por la imposibilidad de reformar los abusos, por la constante pérdida de todo lo que es digno de ser atesorado, por la maldad de la condición humana—, acecha siempre bajo esa cólera.

Como muchos colegas suyos, Poggio fue un epistológrafo infatigable y a través de sus cartas podemos atisbar cómo forcejea con el cinismo, el disgusto y el hastío que, al parecer, afectaban a todos los que formaban parte del entorno papal. Los monasterios, escribe a un amigo, «no son congregaciones de los fieles ni hogares de religiosos, sino talleres de delincuentes»; la curia es un «sumidero de los vicios de los hombres».[181] En Roma, adonde quiera que vuelva uno los ojos, ve cómo se derriban templos antiguos para obtener cal de sus piedras, y al cabo de una o dos generacio-

nes habrán desaparecido casi todos los gloriosos restos del pasado, mucho más valioso que nuestro mísero presente. Según dice, él está derrochando su vida y tiene que encontrar una vía de escape: «Debo intentarlo todo, a ver si consigo algo, y dejo de servir a los hombres y tengo tiempo para la literatura».[182]

Pero aunque en algunos momentos se entretuviera con fantasías sobre un cambio de vida —«abandonar todas estas preocupaciones mundanas, todos los cuidados vanos, disgustos y planes diarios, y huir al refugio de pobreza, que es libertad, verdadera tranquilidad y seguridad»—, Poggio reconocía con tristeza que esa vía no estaba abierta para él.[183] «No sé qué puedo hacer fuera de la curia», escribía a Niccoli, «excepto enseñar a muchachos o trabajar para algún amo o mejor dicho tirano. Si tuviera que elegir entre una cosa u otra, creo que sería una auténtica desgracia. Pues no solo toda servidumbre es algo sórdido, como bien sabes, sino que especialmente lo es servir a los deseos de un malvado. En cuanto a la docencia, ¡Dios me libre! Pues más vale estar sometido a un hombre que a muchos.»[184] Permanecería, pues, en la curia, con la esperanza de ganar tanto dinero que le permitiera retirarse pronto: «Mi única ambición: trabajar duro unos pocos años para tener tiempo libre el resto de mi vida».[185] A la hora de la verdad, esos «pocos años» acabarían siendo cincuenta.

El modelo de sueños, aplazamiento de los mismos y solución de compromiso es muy habitual: de hecho, es el paradigma de una vida fracasada. Pero Poggio no sucumbió a él, aunque no le habrían faltado motivos para hacerlo. Vivía en un mundo no solo dominado por la corrupción y la codicia, sino también azotado una y otra vez por conspiraciones, le-

vantamientos, guerras y estallidos de peste. Él trabajaba en la curia romana, pero ni siquiera el emplazamiento de esta en Roma era estable, pues el papa con toda su corte se veía obligado una y otra vez a huir de la ciudad. Como todos en aquel mundo, él también tendría que luchar con la presencia constante del dolor —para el que no había alivios terapéuticos— y con la amenaza constante de la muerte. Habría podido refugiarse fácilmente en un frágil cinismo defensivo, aliviado solo por fantasías irrealizables de fuga.

Lo que lo salvó fue un anhelo obsesivo que lo poseía: su manía por los libros.

En 1406, cuando se enteró de que Salutati, su gran mentor, había fallecido, Poggio sintió un dolor enorme. Aquel gran hombre había acogido siempre a todo aquel en quien hubiera visto «una chispa de intelecto» y había ayudado a aquellos a los que hubiera identificado de ese modo con sus enseñanzas y su orientación, y facilitándoles cartas de recomendación, dinero y, sobre todo, el uso de sus libros.[186] «Hemos perdido a un padre», escribiría Poggio. «Hemos perdido el cobijo y amparo de todos los estudiosos, la luz de nuestra nación.» Poggio afirmaba que estaba llorando mientras escribía aquella carta, y no hay motivos para dudar de la sinceridad de sus palabras: «Expresa mis condolencias a sus hijos», decía a Niccoli, que a la sazón estaba en Florencia, «y diles que estoy embargado de dolor. Otra cosa deseo que averigües. ¿Qué crees que va a ser de sus libros?».

«Me sentí disgustadísimo y aterrado», escribía Poggio a Niccoli en julio de 1449, «por la muerte de Bartolomeo da Montepulciano», el amigo íntimo con el que había explorado las bibliotecas monásticas de Suiza.[187] Pero al cabo de un momento su mente se distrae y empieza a hablar de lo

que acababa de descubrir en Monte Cassino: «Encontré un libro que contenía el *De aquaeductu urbis* de Julio Frontino».[188] Y en otra carta escrita una semana después, volvemos a encontrar el mismo patrón. Empieza hablando de dos manuscritos antiguos que había copiado y comenta que desearía que fueran «marcados en rojo y encuadernados». [189]

> No podía escribirte estas cosas desde la Urbe debido a mi dolor por la muerte de mi queridísimo amigo y a la turbación de mi mente, causada en parte por el temor y en parte por la repentina marcha del papa. Tuve que dejar mi casa y arreglar todas mis cosas; era mucho lo que había que hacer de golpe y no tuve tiempo de escribir ni de tomar aliento. Estaba además el grandísimo dolor que hacía que todo lo demás resultase todavía más duro. Pero volviendo a los libros…

«Pero volviendo a los libros»… Esa es la salida, la evasión del miedo que lo atenaza, del desconcierto y del dolor. «Mi pueblo todavía no se ha recuperado de la peste que lo asoló hace cinco años», escribe en septiembre de 1430. «Y ahora de nuevo parece que va a sucumbir a una matanza igualmente virulenta.»[190] Y luego, un poco adelante: «Pero volvamos a nuestros asuntos. Veo que escribes sobre la biblioteca». Si la amenaza no viene de la peste, viene de la guerra: «Todo el mundo espera que llegue su hora; incluso las ciudades están condenadas a su destino». Y luego el mismo comentario: «Pasemos nuestro tiempo libre con nuestros libros, que distraerán nuestra mente de esas turbaciones y nos enseñarán a despreciar lo que muchos desean». [191] En el norte, los poderosos Visconti de Milán estaban armando un ejército; mercenarios florentinos asediaban Lucca; en Nápoles Alfonso V perturbaba el ambiente, y el emperador Segismundo estaba sometiendo al papa a una

presión intolerable. «Ya he decidido lo que haré si las cosas salen como muchos temen; a saber, me dedicaré a la literatura griega…»[192]

Poggio estaba muy orgulloso de estas cartas, y esperaba que circularan, pero su pasión por los libros, expresada una y otra vez, no parece estudiada, sino auténtica y sincera. Era la clave de un sentimiento que él caracterizaba con un término que, por otra parte, parecería singularmente inapropiado para un burócrata de la corte pontificia: libertad. «Tu Poggio», escribe, «se contenta con muy poco y tú mismo lo comprobarás; a veces estoy libre para leer, libre de toda preocupación por los asuntos públicos que dejo a mis superiores. Vivo libre todo el tiempo que puedo.»[193] La libertad aquí no tiene nada que ver con la libertad política ni con la idea de los derechos que se tienen o la licencia para decir lo que uno quiera o la capacidad de ir adonde uno prefiera. Es más bien la experiencia de retirarse interiormente de la presión del mundo —en el que su ambición lo había metido — y de encerrarse en un espacio aparte. Para Poggio, esa experiencia era lo que significaba sumergirse en un libro antiguo: «Estoy libre para leer».

Poggio saboreaba esa sensación de libertad siempre que los desórdenes políticos habituales en Italia se agudizaban especialmente o cuando la corte papal estaba alborotada o cuando sus ambiciones personales se veían frustradas o, lo que acaso resultara igualmente peligroso, cuando esas mismas ambiciones se hacían realidad. Por consiguiente era una sensación a la que debió de aferrarse con particular intensidad cuando un buen día, después de 1410, después de

demostrar ampliamente sus dotes de escribano y humanista, de escritor erudito y de cortesano, aceptó el nombramiento más prestigioso y más peligroso a la vez de su carrera: el cargo de secretario apostólico del siniestro, astuto y despiadado Baldassarre Cossa, que acababa de ser elegido papa. [194]

Capítulo 7

UNA TRAMPA PARA CAZAR ZORROS

Prestar servicio como secretario apostólico del papa era la cima de la ambición de los integrantes de la curia: aunque tenía treinta y pocos años, el talento de Poggio lo había conducido desde la nada hasta la cúspide. Y la cúspide en esos momentos era un hervidero de maniobras diplomáticas, complejas transacciones de negocios, rumores de invasión, persecución de herejías, amenazas, tiras y aflojas, y diversas modalidades de doble juego, pues Baldassarre Cossa —el papa Juan XXIIII, como se tituló a sí mismo— era un maestro de la intriga. Poggio habría intervenido a la hora de controlar el acceso a la persona del pontífice, resumir y transmitir informaciones clave, tomar notas, articular medidas que solo habían sido esbozadas a grandes rasgos, y confeccionar las misivas latinas enviadas a los príncipes y a los potentados. Estaba necesariamente al tanto de los secretos y las estrategias, pues el secretario apostólico debía de estar enterado de los planes que tenía su señor para enfrentarse a los dos pretendientes rivales al trono papal, al titular del Sacro Imperio Romano decidido a poner fin al cisma, a los herejes de Bohemia, y a las potencias vecinas que deseaban adueñarse de territorios controlados por la Iglesia.[195] En

una palabra, la cantidad de trabajo que debía de haber en el escritorio de Poggio tenía que ser enorme.

Sin embargo, durante este período Poggio encontró tiempo para copiar con su hermosa grafía los tres largos libros de Cicerón *Sobre las leyes* (*De legibus*), así como su discurso sobre Lúculo. (El manuscrito se encuentra en la Biblioteca Vaticana: Cod. Vatican. lat. 3245.) De cualquier modo consiguió, pues, disfrutar al menos de algunos momentos de lo que él llamaba su libertad. Pero parece que esa libertad —consistente en sumirse en los tiempos pasados de la Antigüedad— intensificó siempre su alienación del presente. A decir verdad, su amor por el latín clásico no lo llevó a idealizar, como hicieron algunos contemporáneos suyos, la historia de la antigua Roma: Poggio entendía que esa historia había tenido su propia dosis de locura y de maldad humanas. Pero era consciente de que la ciudad en la que vivía era una sombra patética de su pasada gloria.

La población de Roma, un pequeño fragmento de lo que fuera otrora, vivía en asentamientos dispersos: uno en el Capitolio, donde otrora se levantara el grandioso templo de Júpiter, otro en el Laterano, cuyo viejo palacio imperial había sido regalado por Constantino al obispo de Roma, y otro en torno a la ruinosa basílica de San Pedro, del siglo IV. Entre estas colonias se extendía un yermo de ruinas, casuchas, descampados llenos de escombros y los santuarios de los mártires.[196] En el Foro pastaban las ovejas. Matones armados, unos a sueldo de las familias poderosas, y otros por su cuenta, se pavoneaban por las calles llenas de suciedad, y fuera de las murallas acechaban los bandoleros. Prácticamente no había ninguna industria, ninguna clase próspera de artesanos cualificados o burgueses, ningún orgullo cívico

ni perspectiva alguna de libertad civil. Uno de los pocos tipos de empresa seria consistía en excavar en busca de las grapas de metal que mantenían unidos los edificios antiguos y en arrancar las finas planchas de los revestimientos de mármol que pudieran ser reutilizadas en la decoración de iglesias y palacios. Aunque la mayor parte de los escritos de Poggio datan de fases posteriores de su carrera, no hay indicio alguno de que sintiera más que una especie de hastío por el mundo contemporáneo en el que se veía inmerso. Su éxito profesional en el pontificado de Juan XXIII debió de producirle algún placer, pero no venía sino a profundizar esa inmersión y por lo tanto a intensificar su hastío y sus sueños de encontrar una salida. Como le ocurriera con anterioridad a Petrarca, Poggio cultivó un concepto de lo que había existido en otro tiempo propio de un arqueólogo, de modo que por los espacios vacíos y por el amasijo de elementos diversos que era la Roma de su época acechaba siempre el pasado. «La colina del Capitolio, en la que ahora nos encontramos», decía en una carta, «fue en otro tiempo la cabeza del imperio romano, la ciudadela de todo el orbe, el terror de los reyes, ennoblecida por las huellas de tantos triunfos, y enriquecida con los despojos y tributos de tantas naciones.» Ahora bastaba echar una mirada alrededor:

> Esa maravilla del mundo, ¡cómo ha caído! ¡Cómo ha cambiado! ¡Qué desfigurada! La vía de la victoria ha sido borrada por las vides, y los bancos de los senadores los oculta un estercolero ... El foro del pueblo romano, donde se reunían los ciudadanos para promulgar sus leyes y elegir a sus magistrados, ahora está cercado como un huerto para cultivar en él verduras o abierto para dar cabida a cerdos y búfalos.[197]

Las reliquias de la grandeza derrumbada no hacían más que aumentar la melancolía provocada por la experiencia

del presente. En compañía de sus amigos humanistas, Poggio intentaba evocar cómo debía de haber sido todo aquello en otro tiempo: «Fíjate en el monte Palatino y busca entre los fragmentos informes y descomunales, en el teatro de mármol, los obeliscos, las estatuas colosales, los pórticos del palacio de Nerón». Pero adonde el burócrata pontificio tenía siempre que volver después de sus breves excursiones imaginarias al mundo de la Antigüedad era al presente en ruinas.

Ese presente, durante los turbulentos años en que Roma fue gobernada por Juan XXIII, debió de amenazar no solo con sofocar la «libertad» ocasional que tanto apreciaba Poggio, sino también con arrastrarlo a un vórtice de cinismo tan hondo que no pudiera salir nunca más de él. Pues la cuestión con la que Poggio y otros tenían que enfrentarse en Roma era cómo conservar los jirones de sensibilidad moral que les quedaban y al mismo tiempo vivir y trabajar en la corte de aquel papa en concreto. Diez años mayor que su secretario apostólico, Baldassarre Cossa había nacido en la pequeña isla volcánica de Procida, cerca de Nápoles. Su noble familia consideraba esta isla una posesión personal, y sus recónditas cuevas y su fortaleza bien defendida eran a todas luces muy adecuadas para la principal ocupación de la familia, a saber, la piratería. Dicha ocupación era muy peligrosa: dos de los hermanos de Baldassarre acabaron por ser capturados y condenados a muerte. La pena fue conmutada, después de muchos tiras y aflojas, por la prisión. Sus enemigos decían que el joven Cossa participaba en el negocio de la familia, que a eso debía su inveterado hábito de permanecer en vela por la noche, y que de él había aprendido sus concepciones básicas sobre el mundo.

Procida era un escenario demasiado pequeño para los talentos de Baldassarre. Enérgico y astuto, enseguida mostró interés por lo que podríamos llamar formas superiores de piratería. Estudió jurisprudencia en la Universidad de Bolonia —en Italia los estudios de derecho preparaban a uno mejor para la carrera eclesiástica que los de teología—, y allí obtuvo dos doctorados, en derecho civil y en canónico. Durante la ceremonia de graduación, un acto sumamente colorista en el que el candidato que aprobaba era llevado en triunfo por las calles de la ciudad, a Cossa le preguntaron qué pensaba hacer luego. Y él respondió: «Ser papa».[198]

Cossa inició su carrera, lo mismo que Poggio, en la corte de su paisano, el napolitano Bonifacio IX, al que sirvió como camarlengo privado. Desde esa posición ayudó a supervisar la venta descarada de cargos eclesiásticos y el pujante mercado de indulgencias. Ayudó también a organizar el jubileo, ocasión que resultaba enormemente rentable, pues con ese motivo se concedía a los peregrinos que visitaban las principales iglesias de Roma indulgencia plenaria, esto es, la remisión de las horribles penas del fuego del purgatorio en la otra vida. Multitudes enormes llenaban las posadas de la ciudad, acudían a las tabernas y burdeles, cruzaban en fila los estrechos puentes, rezaban en los sagrados templos, encendían velas, se quedaban boquiabiertas ante las pinturas e imágenes milagrosas, y volvían a casa cargadas de talismanes a modo de *souvenirs*.

La idea original era que se celebrara un jubileo cada cien años, pero la demanda era tan grande y los consiguientes beneficios tan enormes que el intervalo se redujo a los cincuenta años, luego a los treinta y tres, y por fin a los veinticinco. En 1400, poco antes de que Poggio entrara en escena,

la gigantesca cantidad de peregrinos atraídos a Roma por el inicio de un nuevo siglo indujo al papa a conceder una indulgencia plenaria, aunque solo habían pasado diez años desde el último jubileo. Para incrementar los beneficios, la Iglesia propuso una serie de ofertas que quizá reflejen la inteligencia práctica de Cossa. Así, por ejemplo, las personas que deseaban obtener los beneficios espirituales concedidos por la peregrinación a Roma —exención de miles de años de tormentos *post mortem* en el purgatorio—, pero no querían realizar el penoso viaje a través de los Alpes, podían conseguir las mismas indulgencias visitando determinados santuarios de Alemania, siempre y cuando pagaran lo que les hubiera costado el otro viaje, mucho más largo.[199]

Las dotes de Cossa no se limitaban a inteligentes proyectos mercantiles de este estilo. Nombrado gobernador de Bolonia, demostró ser un excelente jefe civil y militar, así como un orador vigoroso. Era en muchos sentidos la encarnación de aquellas cualidades —inteligencia astuta, elocuencia, audacia a la hora de actuar, ambición, sensualidad y energía ilimitada— que forman en conjunto el ideal de hombre del Renacimiento. Pero incluso para una época acostumbrada al abismo existente entre las afirmaciones religiosas y las realidades visibles, el cardenal diácono de Bolonia, que era el título completo que ostentaba Cossa, parecía un personaje poco habitual para llevar el hábito de clérigo. Aunque, como señalaba Bruni, el amigo de Poggio, era un hombre de grandísimas dotes para el mundo, era evidente que no había en él ni rastro de vocación espiritual.

Esta percepción generalizada de su carácter nos ayuda a explicar la curiosa mezcla de admiración, miedo y recelo que llegó a suscitar y que llevó a la gente a creer que era ca-

paz de cualquier cosa. Cuando el 4 de mayo de 1410 murió el papa Alejandro V inmediatamente después de visitar Bolonia, adonde había ido a cenar con su amigo, el cardenal diácono, corrieron rumores por doquier de que había sido envenenado. Las sospechas no impidieron que la facción de cardenales favorables a Cossa lo eligiera sucesor de Alejandro en el solio pontificio. Quizá simplemente estuvieran asustados. O tal vez les pareciera que Cossa, que solo tenía cuarenta años, poseía las dotes necesarias para acabar con el lamentable cisma de la Iglesia y doblegar las pretensiones contrapuestas del inflexible y terco Pedro de Luna, un español que se titulaba papa con el nombre de Benedicto XIII, y del intransigente veneciano Angelo Correr, que se titulaba también papa con el nombre de Gregorio XII.

Si esas eran las esperanzas de los cardenales, no tardaron en verse defraudados, aunque no cabría pensar que fuera una sorpresa para nadie. El cisma duraba ya más de treinta años y había eludido cualquier intento de resolución. Todos los pretendientes habían excomulgado a los seguidores de sus rivales y habían proclamado que sobre ellos caería la venganza divina. Todos combinaban los intentos de obtener ventajas morales con tácticas canallescas. Y todos contaban con poderosos aliados, pero también tenían debilidades estratégicas que hacían imposible conseguir la unidad por medio de la conquista militar. Como era bien sabido, la situación era intolerable. Las facciones nacionales enfrentadas —españoles, franceses e italianos apoyaban cada uno a un candidato distinto— socavaban cualquier pretensión de que solo existía una Iglesia católica, esto es, universal. El espectáculo de varios papas luchando a brazo partido por alzarse con la victoria ponía en tela de juicio toda la institu-

ción. La situación no podía ser más embarazosa, desagradable y arriesgada. ¿Pero quién podía resolverla?

Quince años antes, los teólogos de la Universidad de París habían colocado un gran arcón en el convento de los trinitarios y habían pedido que todo aquel que tuviera alguna idea sobre cómo acabar con el cisma la escribiera y la echara por la ranura abierta en la tapa. Fueron depositadas más de diez mil notas. Los cincuenta y cinco profesores, a quienes se había asignado la tarea de estudiar esas notas, hicieron saber que se habían propuesto principalmente tres métodos o vías de solución. Una, llamada «Vía de la Cesión», requería la abdicación simultánea de todos los pretendientes al papado, seguida de la debida elección de un solo candidato; la segunda, o «Vía del Compromiso», preveía un arbitraje, al término del cual uno de los pretendientes se erigiría como único papa; y la tercera, o «Vía del Concilio», proponía la convocatoria de un congreso de obispos de todo el mundo católico que, mediante voto formal en una asamblea ecuménica, tendría la autoridad decisiva para resolver la disputa.

Las primeras dos vías tenían la ventaja de ser relativamente sencillas, económicas y directas; sin embargo, lo mismo que la conquista militar, tenían la desventaja de ser imposibles. Las invitaciones a la abdicación simultánea obtuvieron los resultados que eran de prever, y los intentos de establecer los requisitos para el arbitraje fracasaron y degeneraron en interminables discusiones. No quedó, pues, más que la «Vía del Concilio», fuertemente apoyada por el titular electo del Sacro Imperio Romano, el rey Segismundo de Hungría, que, al menos nominalmente, era aliado de la facción de Cossa en Roma.

Rodeado de sus secretarios y cardenales, en el enorme mausoleo pagano que había sido convertido en la fortaleza de Castel Sant'Angelo, el astuto papa no veía razón alguna para acceder a las presiones en favor de la convocatoria de una asamblea ecuménica. Dicha asamblea, que irremediablemente desencadenaría una hostilidad contra Roma larvada desde hacía tiempo, no supondría más que una amenaza para su posición. Así que Cossa intentó contemporizar y retrasar la fecha, dedicándose mientras tanto a hacer y deshacer alianzas, a maniobrar contra su ambicioso enemigo del sur, Ladislao, rey de Nápoles, y a llenar las arcas papales. Al fin y al cabo, había que seguir estudiando innumerables peticiones, concediendo bulas, defendiendo y administrando los estados pontificios, imponiéndoles tributos, y vendiendo cargos eclesiásticos e indulgencias. Poggio y los demás secretarios, escribanos, abreviadores y pequeños burócratas de la curia estaban ocupadísimos.

Ese punto muerto habría podido permanecer indefinidamente —eso, en cualquier caso, es lo que debía de esperar el papa—, de no ser por el giro inesperado que dieron los acontecimientos. En junio de 1413, el ejército de Ladislao rompió de repente las defensas de Roma y entró a saco en la ciudad, asaltando las casas, expoliando los templos, irrumpiendo en los palacios y apoderándose de sus tesoros. El papa y su corte se refugiaron en Florencia, donde podían contar con cierta protección limitada: los florentinos y los napolitanos eran enemigos acérrimos. Pero para sobrevivir como papa, Cossa necesitaba ahora de modo urgente el apoyo de Segismundo —residente a la sazón en Como— y las negociaciones entabladas a toda prisa pusieron de manifiesto que ese apoyo solo llegaría si el pontífice se avenía a convocar un concilio ecuménico.

Viendo que se hallaba acorralado, Cossa propuso que el concilio se celebrara en Italia, donde habría podido manejar fácilmente a sus principales aliados, pero el emperador objetó que el largo viaje cruzando los Alpes habría resultado demasiado dificultoso para los obispos de más edad. El concilio, dijo, tendría lugar en Constanza, población situada en su territorio, protegida en medio de las montañas entre Suiza y Alemania y a orillas del lago del mismo nombre. Aunque su emplazamiento no fuera, ni mucho menos, del agrado del pontífice, en el otoño de 1413 sus agentes —*exploratores*— estaban ya en Constanza, buscando alojamiento y provisiones, y el siguiente verano el papa y su corte se hallaban de camino, así como muchos poderosos eclesiásticos de todos los rincones de Europa acompañados de sus servidores, para confluir todos en la pequeña localidad del sur de Alemania.

Un ciudadano de Constanza, Ulrich Richental, se sintió lo bastante fascinado por todo lo que estaba sucediendo a su alrededor como para escribir una crónica detallada de los acontecimientos.[200] Por Richental sabemos que el papa cruzó los Alpes con un séquito enorme, integrado por unos seiscientos hombres. Por otras fuentes,[201] sabemos además que formaban parte de ese grupo (o no tardarían en hacerlo) los máximos humanistas de la época: Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, Pier Paolo Vergerio, Cencio Rustici, Bartolomeo Aragazzi da Montepulciano, Zomino (Sozómeno) da Pistoia, Benedetto da Piglio, Biagio Guasconi, los cardenales Francesco Zabarella, Alamano Adimari, Branda da Castiglione, el arzobispo de Milán, Bartolomeo della Capra, y su futuro sucesor, Francesco Pizzolpasso. El papa era un bruto, pero un bruto sabio, que apreciaba la compañía de

los eruditos y esperaba que los asuntos de la curia fueran gestionados con el elevado estilo de los humanistas.

El viaje a través de las montañas no era nunca fácil, incluso a finales del verano. En un momento dado, el carruaje del pontífice volcó, dando con sus huesos en la nieve. Cuando en octubre de 1414 divisó a sus pies la ciudad de Constanza y su lago, rodeados de montañas, se volvió hacia los integrantes de la comitiva —entre los cuales se hallaba naturalmente Poggio— y dijo: «He aquí la trampa para cazar zorros».

Si solo hubiera tenido que enfrentarse a las facciones rivales existentes dentro de la Iglesia italiana, Cossa probablemente habría tenido la seguridad de escapar de esa trampa; al fin y al cabo, había logrado imponerse durante varios años o al menos había logrado retener el solio pontificio en Roma. El problema es que a Constanza llegaron otros conciliares, procedentes de todos los rincones de la cristiandad, muchos de ellos fuera del alcance de su patrocinio o de sus venenos: unos treinta cardenales, tres patriarcas, treinta y tres arzobispos, cien abades, cincuenta priostes (dignidad eclesiástica), trescientos doctores en teología, quinientos monjes y frailes, y cerca de mil ochocientos sacerdotes. Además del emperador y su numeroso séquito, asistieron también, por invitación expresa, muchos otros príncipes seculares y sus representantes: los duques de Baviera, Austria, Sajonia, Schleswig, Mecklemburgo, Lorena y Teck, el margrave de Brandenburgo, los embajadores de los reyes de Francia, Inglaterra, Escocia, Dinamarca, Polonia, Nápoles y los distintos reinos de España, junto con una vasta cantidad de nobles de menor rango, barones, caballeros, juristas, profesores y cargos públicos. Cada uno de ellos a su vez tenía

pequeños ejércitos de hombres de confianza, guardias, sirvientes, cocineros, etcétera, y todo aquel gentío atraía a huestes de videntes, mercaderes, charlatanes, joyeros, sastres, zapateros, boticarios, peleteros, tenderos, barberos, escribanos, malabaristas, acróbatas, músicos callejeros y parásitos de todo tipo. El cronista Richental calcula que llegaron a la ciudad más de setecientas prostitutas, que alquilaron sus propias casas, más «algunas que se establecían en cuadras y allí donde podían, aparte de las privadas que no podría contar».[202]

La llegada de entre cincuenta y ciento cincuenta mil visitantes supuso una presión enorme para Constanza y dio lugar a toda clase de abusos. Las autoridades intentaron combatir la delincuencia como es habitual —organizando ejecuciones públicas-—[203] y establecieron normas sobre la cantidad y calidad de los servicios que los visitantes podían esperar: así, por ejemplo, «cada quince días se cambiarán para su limpieza los manteles y sábanas y todo lo que haya que lavar».[204] La comida para los forasteros (y sus treinta mil caballos) fue un motivo constante de preocupación, pero la zona estaba bien provista y los ríos permitían renovar el aprovisionamiento. Los panaderos recorrían las calles con sus carretas pertrechadas de pequeños hornos en los que cocían panecillos, *brezel* y pasteles rellenos de pollo condimentado y otras carnes. En las tabernas y puestos de comida preparada establecidos en chozas y tiendas, los cocineros preparaban la habitual variedad de carnes de res y de aves de corral, así como de tordo, mirlo, jabalí, corzo, tejón, nutria, castor y liebre. Para los que preferían pescado, había anguila, lucio, esturión, aguja, brema, corégono, pez gato, gobio, cacho, bacalao salado y arenque. «Había también a la

venta ranas y caracoles», añade Richental con repugnancia, «que compraban los italianos.»

Una vez que su corte y él quedaron acomodados tal como correspondía a su rango, Cossa dejó de preocuparse de las disposiciones de carácter práctico. En contra de sus deseos, el concilio decidió organizarse por bloques o «naciones» —italianos, franceses, alemanes, españoles e ingleses— y computar los votos de esa forma, ordenamiento que reducía la posición especial que ostentaba Cossa y la influencia de sus principales partidarios. Al esfumarse así rápidamente su poder, no le quedó más remedio que hacer hincapié en su prestigio. Aunque no podía hacer gala de su reputación moral, siempre cabía la posibilidad de subrayar al menos su significación ritual. Necesitaba demostrar a toda aquella vasta asamblea que no era un simple zorro napolitano; era el Vicario de Cristo, la encarnación de la gloria espiritual y de la grandeza mundana.

Vestido con ropas blancas y mitra del mismo color, el 28 de octubre de 1414 Baldassarre Cossa hizo su entrada en Constanza, a lomos de un corcel igualmente blanco. Dos condes, uno romano y otro alemán, caminaban a su lado, sujetándole las riendas. Tras ellos iba un hombre montado en un caballo enorme de cuyo arzón salía una vara larguísima que terminaba en una gran sombrilla —Richental la confundió con un sombrero—, hecha de tela roja y dorada. La sombrilla, de anchura suficiente para cubrir a tres caballos, iba coronada por un botón dorado rematado por un ángel también dorado que portaba una cruz. Detrás de la sombrilla iban nueve cardenales a caballo, todos cubiertos con largos mantos de púrpura, capuchas también de púrpura, y todos con grandes capelos de color púrpura. Más atrás venían

otros clérigos y el personal de la curia, entre ellos Poggio, junto con los criados y servidores. Y al frente del desfile se extendía una fila de nueve caballos blancos, cubiertos con gualdrapas rojas. Ocho de ellos iban cargados con ropas —el vestuario del papa era la prueba de la sagrada identidad que poseía—, y el noveno, con una campanilla tintineando en la cabeza, llevaba en su lomo un cofre de plata sobredorada con un paño rojo al que iban atados dos candelabros de plata con velas encendidas. Dentro del cofre, a un tiempo joyero y ataúd, iba el Santísimo Sacramento, el cuerpo y la sangre de Cristo. Había llegado Juan XXIIII.

Acabar con el cisma era el asunto más importante que tenía que tratar el concilio, pero no el único. Había otras dos graves cuestiones: la reforma del gobierno de la Iglesia —cosa que tampoco sería una buena noticia para Juan XXIII— y la represión de la herejía. Esta última representaba todavía alguna esperanza para el zorro acorralado, y era casi la única arma táctica a la que pudo echar mano. La correspondencia que sus secretarios se ocupaban de copiar en nombre de su pontífice intentaba desviar el foco de atención del cisma y la corrupción papal hacia un personaje cuyo nombre Poggio debió de empezar a escribir una y otra vez en los documentos oficiales.

Jan Hus, sacerdote y reformista checo, tenía cuarenta y cuatro años y desde hacía varios venía siendo una espina clavada en el corazón de la Iglesia. Desde el púlpito y a través de sus escritos atacaba vehementemente los abusos de los clérigos, condenando su codicia, su hipocresía y su inmoralidad sexual generalizadas. Denunciaba la venta de indulgencias calificándolo de chanchullo escandaloso y de un intento desvergonzado de aprovecharse de los temores de

los fieles. Exhortaba a los feligreses no a poner su fe en la Virgen, en el culto de los santos, en la Iglesia o el papa, sino solo en Dios. En todos los asuntos de doctrina predicaba que las Sagradas Escrituras eran la autoridad definitiva.

Hus se metió temerariamente no solo con la doctrina, sino con la política de la Iglesia en un momento de malestar nacional cada vez mayor. Afirmaba que el estado tenía el derecho y el deber de supervisar a la Iglesia. Los seglares podían y debían juzgar a sus líderes espirituales. (Más vale ser un buen cristiano, decía, que un mal papa o un mal prelado.) Un papa inmoral no podía de ninguna manera reclamar la infalibilidad. Al fin y al cabo, insistía, el papado era una institución humana: la palabra «papa» no aparecía en ninguna parte en la Biblia. La probidad moral era la prueba del buen sacerdote: «Si es manifiestamente pecador, habría que suponer, por sus obras, que no es justo, sino el enemigo de la Iglesia».[205] Y a semejante enemigo había que despojarlo de su cargo.

Es muy fácil entender por qué Hus había sido excomulgado en 1410 por sus doctrinas y por qué los dignatarios de la Iglesia reunidos en Constanza estaban preocupados por su negativa a retractarse. Protegido por los poderosos nobles de Bohemia, continuaba propagando teorías peligrosas, que amenazaban con extenderse a otros lugares. Y podemos entender también por qué Cossa, hallándose como se hallaba entre la espada y la pared, pensó que quizá le resultara ventajoso cambiar el punto de atención del concilio hacia Hus, y no solo como una distracción útil para él. Pues el bohemio, temido y odiado a un tiempo por las autoridades eclesiásticas, estaba planteando como un principio precisamente aquello que proponían hacer los enemigos de Cossa entre

esas mismas autoridades: desobedecer y deponer a un papa acusado de corrupción. Quizá este reflejo tan incómodo nos ayude a explicar la extraña acusación que empezó a circular en Constanza contra Hus, a saber, que era un mago extraordinario, capaz de leer los pensamientos de todos los que se le acercaban a cierta distancia.[206]

Hus, que había pedido una y otra vez que se le concediera la oportunidad de explicarse ante un concilio de la Iglesia, había sido invitado formalmente para que presentara sus ideas él mismo ante los prelados, teólogos y príncipes reunidos en Constanza. El reformista checo tenía la seguridad luminosa propia del visionario de que sus verdades, si se le permitía expresarlas con claridad, lograrían barrer las telarañas de la ignorancia y la mala fe.

Como cualquiera que hubiera sido acusado de herejía, Hus era también comprensiblemente precavido. Había visto hacía poco tiempo cómo tres jóvenes, dos de ellos discípulos suyos, habían sido decapitados por las autoridades. Antes de dejar la seguridad relativa de sus protectores en Bohemia, solicitó y recibió un certificado de ortodoxia del gran inquisidor de la diócesis de Praga, y obtuvo además del emperador Segismundo garantías de paso libre por sus territorios. El salvoconducto, que llevaba el gran sello imperial, prometía «protección y seguridad» durante su «paso, estancia, parada y vuelta». Los nobles bohemios que lo acompañaban se adelantaron para reunirse con el papa y preguntarle si se permitiría a Hus permanecer en Constanza sin riesgo de violencia. «Aunque hubiera matado a mi hermano», respondió el pontífice, «no le tocarán un pelo de la ropa mientras esté en la ciudad.» Con estas seguridades, poco

después de la vistosa entrada del papa acorralado, el reformista bohemio llegó a Constanza.

La llegada de Hus el 3 de noviembre debió de parecer a Juan XXIII una especie de lluvia bendita. El hereje era odiado por los hombres rectos de la Iglesia tanto como por los corruptos. Él y su principal socio, Jerónimo de Praga, eran famosos seguidores del hereje inglés John Wycliffe, cuya defensa de las traducciones de la Biblia a las lenguas vernáculas, junto con su insistencia en la primacía de la fe basada en las Escrituras sobre las obras, y sus ataques contra el enriquecimiento de los clérigos y la venta de indulgencias, había conducido a su condena a finales del siglo anterior. Wycliffe había muerto tranquilamente en su cama, para mayor disgusto de sus enemigos eclesiásticos, pero el concilio ordenó entonces que sus restos fueran exhumados y sacados de tierra consagrada. Aquello no era una señal de buen augurio de la recepción que iban a dispensar a Jan Hus.

A pesar de las seguridades que le habían dado el papa, el concilio y el emperador, Hus fue casi inmediatamente vilipendiado y se le negó la oportunidad de hablar en público. El 23 de noviembre, apenas tres semanas después de su llegada, fue detenido por orden de los cardenales y metido en la cárcel de un convento de dominicos a orillas del Rin. Allí fue encerrado en una celda subterránea a través de la cual pasaba toda la basura del monasterio. Cuando cayó gravemente enfermo, pidió que se nombrara un abogado que lo defendiera, pero le contestaron que, según el derecho canónico, nadie podía defender la causa de un hombre acusado de herejía. Ante las protestas de Hus y sus partidarios bohemios por la evidente violación del salvoconducto, el emperador prefirió no intervenir. Según dijo, se sentía muy incó-

modo por lo que parecía una violación de su palabra, pero se cuenta que un cardenal inglés lo tranquilizó diciendo que «con los herejes no hay que guardar ninguna lealtad».

Si Cossa pensaba que la persecución de Hus iba a distraer al concilio de su determinación de poner fin al cisma o a acallar a sus enemigos, no podía estar más equivocado. Mientras los ánimos de la curia papal iban decayendo, el pontífice continuaba escenificando extravagantes actos de ostentación pública:

> Cuando el papa iba a dar su bendición, salía primero al balcón un obispo mitrado portando una cruz, y detrás de la cruz salían otros dos obispos con mitras blancas llevando en la mano dos largos cirios encendidos y ponían las velas encendidas en la ventana. Luego salían cuatro cardenales, también con mitras blancas, o a veces seis, aunque otras veces menos. En ocasiones nuestro señor el rey salía al balcón. Los cardenales y el rey permanecían de pie en la ventana. Tras ellos venía Nuestro Santo Padre el Papa, llevando las vestes sagradas más costosas y una mitra blanca a la cabeza. Bajo los ropajes de misa llevaba una túnica más que un cura y tenía guantes y un anillo grande, con una gran piedra rara engastada, en el dedo medio de la mano derecha. Se puso en la ventana del centro, para que todo el mundo lo viera. Luego salían sus cantores, todos con velas encendidas, de modo que el balcón resplandecía como si estuviera ardiendo, y ocupaban su puesto detrás de él. Y un obispo se cercaba y le quitaba la mitra. Y entonces el papa empezaba a cantar…[207]

Pero lo que sucedía lejos del público boquiabierto era cada vez más inquietante. Aunque continuaba presidiendo las sesiones del concilio, el papa había perdido el control de su agenda, y era evidente que el emperador Segismundo, que había llegado a Constanza el 25 de diciembre, no estaba ni mucho menos inclinado a salvarlo.

Cossa seguía teniendo aliados. En una sesión del concilio celebrada el 11 de marzo de 1415, en la que se discutía cómo conseguir que hubiera un solo papa para toda la Iglesia, el

arzobispo de Maguncia se levantó y dijo que nunca obedecería a nadie más que a Juan XXIII. Pero no hubo coro alguno que lo respaldara, como el que a él le habría gustado que hubiera. Antes bien, el patriarca de Constantinopla exclamó: *Quis est iste ipse? Dignus est comburendus!* («¿Quién es ese? ¡Merece que lo quemen!»). El arzobispo abandonó la sala, y la sesión se suspendió.

El zorro veía que la trampa estaba a punto de cerrarse. Constanza, según decía, no era un lugar seguro. Ya no se sentía a salvo. Quería trasladar el concilio a algún lugar más idóneo. El rey puso reparos, y el ayuntamiento de Constanza se apresuró a ofrecerle garantías. «Si Su Santidad no tenía suficiente seguridad», afirmaron los munícipes, «le darían más y lo defenderían de todo el mundo, aunque un hado desastroso los obligara a comerse a sus propios hijos.»[208] Cossa, que había hecho unas promesas igual de exageradas a Juan Hus, no se tranquilizó, ni mucho menos. El 20 de marzo de 1415, aproximadamente a la una de la tarde, escapó de Constanza.[209] Envuelto en un manto gris y una capucha del mismo color para que nadie pudiera verle la cara, salió montado a caballo por las puertas de la ciudad. A su lado iba un ballestero, junto con otros dos hombres, ambos bien arrebujados en sus capas. Por la tarde y durante toda la noche, los partidarios del papa —sus criados y servidores, así como sus secretarios— abandonaron la localidad tan sigilosos como pudieron. Pero el rumor se propagó rápidamente. Juan XXIII se había marchado.

A las pocas semanas, los enemigos de Cossa, que persiguieron al fugitivo hasta Schaffhausen, donde se había refugiado en el castillo de un aliado, dictaron un auto de procesamiento contra él. En vista de los rumores que corrían y de

que los aliados que le quedaban empezaban a flaquear, volvió a salir huyendo, para lo cual tuvo que disfrazarse otra vez, y los miembros de su corte —entre los cuales se hallaba presumiblemente su secretario apostólico, Poggio Bracciolini— de nuevo fueron presa de la confusión: «Todos los miembros de la curia salieron tras él de forma precipitada y en el más absoluto desorden», dice uno de los cronistas de la época; «pues el papa se dio a la fuga y el resto hizo lo propio esa misma noche, aunque nadie los perseguía».[210] Al fin, ante las fuertes presiones del emperador, el principal protector de Cossa decidió entregar a aquel huésped no deseado y el mundo contempló el edificante espectáculo de un papa rodeado de esbirros como si fuera un delincuente.

Se le imputaron formalmente setenta cargos.[211] Temiendo el efecto que pudieran tener sobre la opinión pública tantas inculpaciones, el concilio decidió suprimir las dieciséis más escandalosas —y que nunca volvieron a revelarse— y se acusó al pontífice solo de simonía, sodomía, violación, incesto, tortura y asesinato. Se le achacó asimismo el envenenamiento de su antecesor, en complicidad con su médico y otros individuos. El peor cargo que se le imputó —al menos entre los que se hicieron públicos— fue uno que sus acusadores sacaron de la vieja lucha contra el epicureísmo: dijeron que el papa había sostenido con obstinación, en presencia de personas dignas de crédito, que no había vida futura ni resurrección, y que las almas de los hombres morían con sus cuerpos, igual que los animales.

El 29 de mayo de 1415, fue destituido. Tras ser borrado de la lista oficial de papas, el nombre Juan XXIII quedó de nuevo disponible, aunque pasarían más de quinientos años has-

ta que otro pontífice —el extraordinario Angelo Roncalli— tuviera en 1958 valor suficiente para adoptarlo.

Poco después de su destitución, Cossa permaneció por algún tiempo en prisión en el castillo de Gottlieben, a orillas del Rin, el mismo lugar en el que Hus, al borde de la extenuación, había pasado más de dos meses encadenado. No se sabe si sus captores llegaron a juntar al papa y al hereje, unidos de una manera tan inverosímil en la más abyecta miseria. Si Poggio seguía con su señor —y los testimonios no lo dejan claro— ese sería el momento en el que se separaría de él para siempre.[212] Todos los servidores del papa depuesto fueron despedidos, y el prisionero, que no tardó en ser trasladado a otro centro de confinamiento, se vería rodeado en adelante de guardias de lengua alemana con los que solo podía comunicarse por señas. Aislado de hecho del mundo, se decidió a escribir versos sobre el carácter efímero de todas las cosas terrenales.

Los hombres del papa se vieron de repente sin señor. Algunos lograron escabullirse e intentaron buscar empleo con cualquiera de los prelados y príncipes reunidos por aquel entonces en Constanza. Pero Poggio siguió sin empleo, asistiendo como mero espectador a unos acontecimientos en los que ya no tenía arte ni parte. Permaneció en Constanza, pero no sabemos si se hallaba presente cuando Hus fue llevado finalmente ante el concilio —el momento que el reformista tanto había deseado y por el que había arriesgado su vida—, donde fue escarnecido y abucheado cuando intentó hablar. El 6 de julio de 1415, en una solemne ceremonia en la catedral, el reo de herejía fue al fin secularizado. Se le puso en la cabeza un capirote redondo de papel, de casi cincuenta centímetros de alto, en el que estaban representados

tres demonios agarrando un alma para descuartizarla. Hus fue sacado de la catedral; pasó cargado de cadenas ante una pira en la que ardían sus libros, y al final fue quemado en la hoguera. Para asegurarse de que no quedaran restos materiales de su existencia, los verdugos hicieron trizas sus huesos carbonizados y los arrojaron al Rin.

No hay testimonios directos de lo que pudiera pensar personalmente Poggio de estos acontecimientos en los que desempeñó un pequeño papel, en concreto, el de un burócrata que contribuye al funcionamiento de un sistema que sabe que es despiadado e irremediablemente corrupto. Habría sido peligroso para él hablar, aunque hubiera querido hacerlo, y, por otra parte, estaba al servicio del papado cuyo poder desafiaba Hus. (Un siglo más tarde, Lutero, promotor de un desafío que corrió mejor suerte, comentaría: «Todos somos husitas sin saberlo».) Pero cuando unos meses más tarde, el compañero de Hus, Jerónimo de Praga, fue juzgado también por herejía, Poggio no fue capaz de seguir callado.

Reformador religioso comprometido, que había estudiado en las universidades de París, Oxford y Heidelberg, Jerónimo era un orador famoso cuya declaración, prestada el 26 de mayo de 1416, causó poderosa impresión en Poggio. «Debo confesar», escribió a su amigo Leonardo Bruni, «que nunca vi a nadie que defendiendo una causa, y especialmente una causa sobre un asunto del que dependía su propia vida, se acercara más al modelo de elocuencia antigua, que tanto admiramos.» Es indudable que Poggio era consciente de que pisaba un terreno muy peligroso, pero el burócrata pontificio no podía reprimir por completo su apasionada admiración por el humanista:

> Resultaba asombroso contemplar con qué palabras tan bien escogidas, con qué rigurosidad de argumentación, con qué seguridad en el semblante contestaba a sus adversarios. Tan impresionante fue su alocución, que es motivo de grande preocupación que un hombre de tan noble y excelso genio haya incurrido en herejía. Sobre este último punto, sin embargo, no puedo evitar abrigar ciertas dudas. Pero lejos de mí atreverme a dictaminar sobre una cosa tan importante. Me remito a la opinión de los que son más sabios que yo. [213]

Esa prudente conformidad no logró tranquilizar del todo a Bruni. «Debo aconsejarte», decía este a Poggio en su contestación, «que en adelante escribas sobre estos asuntos de manera más recatada.»

¿Qué había sucedido para inducir a Poggio, normalmente atento a no exponerse al peligro, a escribir a su amigo con tan poco recato? En parte, es posible que su temeridad viniera provocada por el trauma de lo que acababa de presenciar: su carta lleva fecha de 30 de mayo de 1416, el día mismo en que fue ejecutado Jerónimo. Poggio escribía después de asistir a un acto particularmente horrible, como sabemos por el cronista Richental, que también registra lo que sucedió. Cuando Jerónimo, de treinta y siete años, fue sacado de la ciudad y conducido al lugar en el que había sido quemado Hus y donde él también estaba a punto de perecer en la hoguera, fue todo el camino recitando el credo y cantando la letanía. Como sucedió con Hus, nadie lo oyó en confesión; este sacramento no estaba al alcance de un hereje. Cuando se encendió el fuego, Hus gritó y murió rápidamente, pero Jerónimo no tuvo la misma suerte, según Richental: «Siguió vivo entre las llamas más tiempo que Hus dando unos alaridos terribles, pues era un hombre más robusto, más fuerte, con una gran barba, espesa y negra».[214] Quizá esos terribles alaridos expliquen por qué Poggio no pudo permanecer

en un discreto silencio, por qué se sintió obligado a reconocer la elocuencia de Jerónimo.

Poco antes de que se mostrara tan conmovido por el juicio y la ejecución de Jerónimo, Poggio decidió visitar los famosos baños medicinales de Baden, con la esperanza de curar el reumatismo de sus manos (grave motivo de preocupación para un escribano). No era ni mucho menos un viaje fácil desde Constanza: primero, veinticuatro millas en barco por el Rin hasta Schaffhausen, donde había encontrado refugio el papa; y luego, como en ese punto el río discurría impetuosamente entre rocas y barrancos, otras diez millas a pie hasta un castillo llamado Kaiserstuhl. Desde aquel lugar, Poggio vio cómo el Rin se precipitaba en una catarata y el estruendo le hizo pensar en las descripciones clásicas de la catarata del Nilo.

En las termas de Baden, Poggio quedó atónito ante lo que vio: «Mujeres viejas y jóvenes», escribió a su amigo de Florencia, «metiéndose en el agua desnudas ante los ojos de los hombres y mostrando sus partes íntimas y sus nalgas a los espectadores».[215] Ponían una especie de celosía entre el baño de los hombres y el de las mujeres, pero la separación era mínima: había, según comenta, «muchas ventanas bajas, a través de las cuales los bañistas pueden beber juntos y hablar y verse y tocarse, como es su costumbre habitual».

Poggio se negó a entrar en los baños, no ya —insiste— movido por ningún tipo de pudicia fuera de lugar, sino porque «me parecía ridículo que un hombre procedente de Italia, desconocedor de su lengua, se sentara en el agua en medio de un montón de mujeres, y permaneciera completamente mudo». Pero observó todo desde la galería que recorría las termas por la parte superior y comentó lo que vio

con el asombro que un hombre proveniente de Arabia Saudita manifestaría al describir una escena de playa en Niza.

Comenta que algunos utilizaban una especie de trajes de baño, pero que era muy poco lo que ocultaban a la vista: «Los hombres no llevan más que un pañal de cuero, y las mujeres unas enaguas de hilo hasta las rodillas, tan escasas por un lado y por otro que dejan al descubierto el cuello, el escote, los brazos y los hombros». Lo que en la Italia de Poggio habría provocado una crisis o quizá habría desencadenado un auténtico estallido de violencia, parecía sencillamente darse por descontado en Baden: «Los hombres veían cómo sus mujeres tenían trato con extraños y no se alteraban por ello; no hacían ningún caso y se lo tomaban todo con el mejor humor posible». Se habrían sentido como en casa en la *República* de Platón, comenta con humor, «donde todas las propiedades eran comunes».

Los rituales de la vida social en Baden le parecían a Poggio un sueño, como si evocaran el mundo perdido de Júpiter y Dánae. En algunas piscinas había cantos y bailes, y algunas muchachas —«hermosas y de noble cuna y por sus modales y sus formas semejantes a diosas»— chapoteaban en el agua mientras sonaba la música. «Arrastran sus vestidos ligeramente tras ellas flotando sobre la superficie del agua, que tal pensaras que son Venus aladas.» Cuando los hombres las miran desde arriba, las muchachas tienen la costumbre de pedirles cosas en son de broma. Los hombres les tiran monedas, especialmente a las más bonitas, junto con guirnaldas de flores, y las jóvenes las cogen a veces con las manos, y otras con sus vestidos, que despliegan a su alrededor. «Yo mismo a veces les eché monedas y guirnaldas», confesaba Poggio.

Segura y satisfecha de sí misma, esta gente «para la cual la vida se basa en la diversión, se reúne aquí para disfrutar de las cosas de las que está hambrienta». Hay casi mil personas en los baños, y muchas de ellas beben en abundancia, dice Poggio, pero no se producen peleas ni riñas ni se oyen palabras malsonantes. En aquel comportamiento sencillo, alegremente natural que veía ante él, Poggio se daba cuenta de que estaba ante formas de placer y de satisfacción que su cultura había perdido:

> Sentimos terror por las catástrofes venideras y nos vemos arrojados a un continuo estado de tristeza y ansiedad, y por temor a caer en la miseria nunca dejamos de encontrarnos en ese estado; antes bien, anhelando constantemente la riqueza y no somos capaces de dar un momento de sosiego ni a nuestros cuerpos ni a nuestras almas. Pero los que se contentan con poco viven al día y ven cada jornada como un día de fiesta.

Describe las escenas en los baños, dice a su amigo, «para que comprendas por unos cuantos ejemplos qué gran centro del pensamiento epicúreo es este».

En aquella imagen contrapuesta de los italianos ansiosos, obsesionados por el trabajo, y excesivamente disciplinados, por un lado, y los alemanes despreocupados y confiados, por otro, Poggio creyó vislumbrar por un momento lo que era la búsqueda del placer, entendido como el bien supremo, de los epicúreos. Sabía perfectamente que esa búsqueda iba en contra de la ortodoxia cristiana. Pero en Baden fue como si se encontrara en el umbral de un mundo mortal en el que las normas cristianas habían dejado de tener aplicación.

En sus lecturas, Poggio se había detenido a menudo en ese umbral. Nunca dejó de ocuparse de la búsqueda de textos clásicos perdidos. A juzgar por un comentario de Niccoli, pasó parte del tiempo que permaneció en Constanza in-

vestigando en las colecciones de las bibliotecas monásticas: es evidente que en el convento de San Marcos de la localidad encontró una copia de un comentario antiguo a Virgilio.[216] A comienzos del verano de 1415, probablemente justo después de que su señor fuera destituido formalmente y él se viera de modo definitivo sin trabajo, se dirigió a Cluny, en Francia, donde encontró un códice con siete discursos de Cicerón, dos de los cuales eran desconocidos. Envió este valiosísimo manuscrito a sus amigos de Florencia y además hizo una copia de su puño y letra, con un comentario sumamente revelador de su estado de ánimo:

> Estos siete discursos de Marco Tulio se habían perdido en Italia por culpa de los tiempos. Gracias a su reiterada búsqueda por las bibliotecas de Francia y Alemania con la máxima diligencia y atención, Poggio el Florentino los liberó de la sórdida miseria en que se hallaban escondidos y los sacó a la luz, devolviéndolos a su prístina dignidad y orden y restituyéndolos a las musas latinas.[217]

Cuando escribía estas palabras, el mundo que rodeaba a Poggio estaba desmoronándose, pero su reacción ante el caos y el miedo consistió siempre en redoblar su inmersión en los libros. En el círculo mágico de su bibliomanía, podía rescatar el legado del pasado glorioso, amenazado por los bárbaros, y devolvérselo a sus legítimos herederos.

Un año más tarde, en el verano de 1416, tras la ejecución de Jerónimo de Praga y poco después del grato interludio en Baden, Poggio estaba de nuevo a la caza de libros, esta vez acompañado de otros dos amigos italianos, visitando el monasterio de San Gall, a casi cuarenta kilómetros de Constanza. No eran los elementos arquitectónicos de la gran abadía medieval lo que atraía a los visitantes; era una biblioteca de la que Poggio y sus amigos habían oído contar extravagan-

tes rumores. Y sus expectativas no se vieron defraudadas: pocos meses después Poggio escribiría una carta triunfante a otro amigo de Italia, anunciándole que había encontrado un asombroso tesoro de libros antiguos. Entre ellos destacaba el texto completo de las *Instituciones* de Quintiliano, el manual de retórica y oratoria más importante de la antigua Roma. Poggio y su círculo conocían esta obra solo en forma fragmentaria. Recuperarla en su totalidad les parecía realmente apasionante —«¡Oh asombroso tesoro! ¡Oh inesperado gozo!», exclamaba uno de ellos—, pues ponía de nuevo en sus manos todo un mundo perdido, el mundo de la persuasión de un público.

Era el sueño de persuadir a sus oyentes por medio de la elocuencia y la convicción de las palabras pronunciadas en público lo que había atraído a Hus y a Jerónimo de Praga hasta Constanza. Si Hus fue abucheado y no pudo hablar, Jerónimo, sacado a rastras del miserable calabozo en el que había permanecido encadenado durante trescientos cincuenta días, logró al menos hacerse oír. Para un lector moderno, hay algo casi absurdo en la admiración de Poggio por las «palabras tan bien escogidas» de Jerónimo y la eficacia de su «alocución», como si lo que estuviera en juego fuera la calidad del latín del prisionero; pero era precisamente la calidad del latín del prisionero lo que desconcertaba a Poggio y le hacía dudar de la validez de los cargos que se imputaban al hereje. Pues, al menos en aquel momento de incertidumbre, no podía disimular ante sí mismo y dejar de ver la tensión existente entre el burócrata que trabajaba para el siniestro Juan XXIII y el humanista que ansiaba el aire más libre, más claro de la antigua república romana, tal como él se la figuraba. Poggio no fue capaz de encontrar realmente una forma de resolver esa tensión: antes bien, se

sumergió en la biblioteca del monasterio y en los tesoros olvidados que contenía.

«Ni que decir tiene», escribía Poggio, «que ese hombre ilustre, tan elegante, tan puro, tan lleno de moral y de ingenio, no habría podido soportar mucho tiempo la miseria de la prisión, la sordidez del lugar y la salvaje crueldad de sus guardianes.» Estas palabras no eran una recaída en el tipo de admiración temeraria por el elocuente y desgraciado Jerónimo que tanto alarmaba a Leonardo Bruni; es la descripción que hace Poggio del manuscrito de Quintiliano que encontró en San Gall:

> Se hallaba triste y vestido de luto, como las personas cuando están condenadas a muerte; llevaba la barba sucia y el cabello cubierto de barro, de modo que por su expresión y su apariencia era evidente que había sido condenado a un castigo inmerecido. Parecía extender sus manos y suplicar la lealtad del pueblo romano, exigiendo ser salvado de una condena injusta.[218]

La escena que había presenciado en el mes de mayo parece que estaba todavía muy viva en la imaginación del humanista cuando rebuscaba entre los libros del monasterio. Si Jerónimo protestaba de haber permanecido encerrado «en medio de la suciedad y atado con grilletes, privado de toda comodidad», Quintiliano fue encontrado «sucio de moho y de polvo». Jerónimo había sido confinado, escribía Poggio a Leonardo Aretino, «en un calabozo oscuro, en el que le resultaba imposible leer»; Quintiliano, comentaba indignado a propósito del manuscrito olvidado en la biblioteca monástica, se hallaba «en una especie de fétido y lúgubre calabozo … al que ni siquiera habrían sido arrojados los reos de delitos capitales». «¡Hombre digno de memoria eterna!» Así exclamaba temerariamente Poggio refiriéndose a Jeróni-

mo el hereje, para salvar al cual no pudo mover un dedo. Pocos meses más tarde, en la abadía de San Gall, salvaba a otro hombre digno de memoria eterna de la prisión en la que lo tenían los bárbaros.

No está claro hasta qué punto era consciente del vínculo que establecía Poggio en su mente entre el encarcelamiento del hereje y cautiverio del texto olvidado. Moralmente alarmado y profundamente comprometido con su vida profesional, respondía ante los libros como si fueran seres humanos vivos que sufrieran. «¡Oh cielos!», escribía a propósito del manuscrito de Quintiliano. «Si no lo hubiéramos socorrido, seguramente habría perecido al día siguiente.» Para no arriesgarse, Poggio se puso manos a la obra y empezó a copiar la totalidad de la extensa obra con su hermosa letra. Tardó cincuenta y cuatro días en completar su tarea. «La sola y única luz del nombre romano, excepto para quien no existía más que Cicerón, y lo mismo que este hecho pedazos y desperdigado», decía en una carta a Guarino de Verona, «ha conseguido gracias a nuestros esfuerzos no solo volver del destierro, sino salvarse de la destrucción casi absoluta.»[219]

La excursión al monasterio resultó cara, y Poggio andaba de continuo escaso de dinero: tal fue la consecuencia de su decisión de no seguir la provechosa senda del sacerdocio. De vuelta en Constanza sus penurias monetarias aumentaron, al encontrarse de pronto en la cuerda floja, sin trabajo y sin perspectivas claras de futuro. Su señor, el destituido Baldassarre Cossa, negociaba a la desesperada un retiro honroso para sí mismo. Después de pasar tres años en la cárcel, finalmente pudo comprar su libertad y ser nombrado cardenal de Florencia, donde murió en 1419. Su elegante

tumba, obra de Donatello, fue erigida en el interior del baptisterio de la catedral. Otro papa para el que Poggio había trabajado con anterioridad, el también destituido Gregorio XII, murió por esta misma época. Lo último que dijo fue: «Ni yo he comprendido al mundo ni el mundo me ha comprendido a mí».

Ya iba siendo hora de que un burócrata prudente y sumamente instruido de casi cuarenta años mirara por sí mismo y encontrara algún medio de vida estable. Pero Poggio no hizo nada en este sentido. Antes bien, a los pocos meses de su regreso de San Gall, volvió a dejar Constanza, esta vez, al parecer, sin acompañantes. Es evidente que sus ansias por descubrir y liberar a cualquier noble criatura que se hallara oculta y encerrada en prisión no habían hecho más que intensificarse. No tenía ni idea de lo que iba a encontrar; solo sabía que si era algo antiguo y escrito en un latín elegante, valía la pena salvarlo costara lo que costara. Estaba convencido de que aquellos monjes ignorantes e indolentes estaban escamoteando y guardando bajo llave huellas de una civilización mucho más grande que cualquier cosa que hubiera conocido el mundo durante más de mil años.

Naturalmente todo lo que podía esperar Poggio era encontrar trozos de pergamino, y ni siquiera de pergaminos muy antiguos. Pero para él aquello no eran manuscritos, sino voces humanas. Lo que salía de la oscuridad de la biblioteca no era un eslabón de una larga cadena de textos, copiados unos de otros, sino la obra misma vestida con ropajes prestados, o incluso el autor mismo, envuelto en un sudario y dando traspiés en busca de la luz.

«Admitimos que Esculapio es uno de los dioses porque hizo volver a Hipólito y a otros del infierno», decía Frances-

co Barbaro en una carta a Poggio tras enterarse de sus descubrimientos.

> Si pueblos, naciones y provincias le han dedicado altares, ¿qué debería yo pensar que habría que hacer contigo, si tal costumbre no hubiera sido ya olvidada? ¡A cuántos hombres ilustres y sabios, muertos para la eternidad, has revivido, gracias a cuyo ingenio y a cuyas doctrinas no solo nosotros podremos vivir noble y honrosamente, sino también nuestros descendientes![220]

Libros que habían dejado de circular y que reposaban en bibliotecas de Alemania se transformaron así en hombres sabios que habían muerto y cuyas almas habían sido encarceladas en el infierno; Poggio, el cínico secretario papal al servicio de aquel pontífice famoso por su corrupción, era considerado por sus amigos un héroe cultural, un sanador mágico que reconstruía y reanimaba el cadáver despedazado y mutilado de la Antigüedad.

Fue así como en enero de 1417 Poggio se encontró una vez más en la biblioteca de un monasterio, probablemente el de Fulda. Y allí cogió de la estantería un extenso poema cuyo autor quizá recordara haber visto mencionado en Quintiliano o en la crónica compilada por san Jerónimo: *T. LUCRETI CARI DE RERUM NATURA.*

Capítulo 8

LAS COSAS COMO SON

Sobre la naturaleza de las cosas no es fácil de leer. El poema está escrito en hexámetros, el verso de seis metros sin rima en el que los grandes poetas latinos, como Virgilio y Ovidio, escribían habitualmente sus composiciones de carácter épico a imitación de la poesía griega de Homero, y en total suma siete mil cuatrocientos versos. Dividido en seis libros que no llevan título, el poema combina momentos de intensa hermosura lírica, meditaciones filosóficas sobre la religión, el placer y la muerte, y complejas teorías sobre el mundo físico, la evolución de las sociedades humanas, los peligros y las alegrías del sexo, y la naturaleza de la enfermedad. Su lenguaje es con frecuencia retorcido y difícil, su sintaxis complicada, y la altura de su ambiciónintelectual en general asombrosa.

Las dificultades no hubieran arredrado en absoluto a Poggio ni a otros eruditos amigos suyos. Todos ellos poseían un maravilloso conocimiento del latín, no dudaban en arrostrar el desafío que suponía resolver los enigmas textuales, y estaban acostumbrados a internarse gustosamente y con sumo interés en la espesura más impenetrable de la teología patrística. Una rápida ojeada a las primeras páginas

del manuscrito habría bastado para convencer a Poggio de que había hecho un hallazgo realmente notable.

Lo que no habría podido captar sin una lectura atenta de toda la obra y sin absorber a fondo sus argumentos, era que estaba liberando algo que suponía una amenaza para todo su universo mental. Pero aunque se hubiera dado cuenta de esa amenaza, acaso habría vuelto a poner en circulación el poema: recuperar las huellas perdidas del mundo antiguo era la finalidad más elevada de su vida, de hecho el único de sus principios que no estaba contaminado por la desilusión y la risa cínica. Pero, al hacerlo, es probable que dijera las palabras que, según se cuenta, pronunció Freud ante Jung cuando se dirigían al puerto de Nueva York para recibir los entusiastas elogios de sus admiradores americanos: «¿Acaso no saben que les traemos la peste?».

Un nombre para la peste que traía consigo Lucrecio —acusación que a menudo se le imputó, cuando su poema empezó a ser leído de nuevo— sería sencillamente ateísmo. Pero Lucrecio no era en realidad ateo. Creía en la existencia de los dioses. Aunque también creía que, precisamente por ser dioses, lo más probable era que no les preocuparan lo más mínimo los seres humanos ni sus acciones. Lucrecio pensaba que, por su propia naturaleza, la divinidad debe de gozar de vida y paz eternas, sin molestias ni sufrimientos, y que es indiferente a los actos de los humanos.

Si te gusta llamar al mar Neptuno o referirte al grano y al vino con los nombres de Ceres y Baco, decía Lucrecio, puedes hacerlo tranquilamente, del mismo modo que puedes llamar Madre de los dioses al orbe. Y si, atraído por su solemne hermosura, decides visitar los santuarios religiosos, no te hará ningún daño, con tal de que contemples las imá-

genes de los dioses «en paz y tranquilidad» (6:78). Pero no debes pensar ni por un instante que puedes irritar o propiciar a alguna de esas deidades. Las procesiones, los sacrificios de animales, las danzas frenéticas, los tambores, los címbalos y las flautas, las lluvias de pétalos de rosa, los sacerdotes castrados, las imágenes esculpidas de un dios niño: todas esas prácticas de culto, aunque fascinantes y llamativas a su modo, carecen fundamentalmente de sentido, pues los dioses a los que pretenden llegar están totalmente distantes y alejados de nuestro mundo.

Cabría sostener que, a pesar de su profesión de fe religiosa, Lucrecio era una especie de ateo, un ateo particularmente astuto tal vez, pues a casi todos los creyentes de casi todas las religiones de casi todos los tiempos les ha parecido absurdo adorar a un dios sin abrigar la esperanza de calmar su cólera o de ganarse su protección y su favor. ¿Qué utilidad tiene un dios que carezca de cualquier interés por premiar o castigar? Lucrecio insistía en que esas esperanzas y temores eran precisamente una forma emponzoñada de superstición, en la que se combinaban en la misma medida una arrogancia absurda y un miedo igualmente absurdo. Imaginar que los dioses puedan preocuparse por el destino de los humanos o por sus prácticas rituales, comentaba, es un insulto especialmente vulgar, como si la felicidad de los seres divinos dependiera de las palabras que musitemos o de nuestro buen comportamiento. Pero ese insulto sería el menor de los problemas, pues los dioses no pueden literalmente preocuparse menos de esas cosas. Nada de lo que hagamos (o no hagamos) *les* interesará. El problema más grave es que las falsas creencias y los ritos absurdos de forma inevitable conducen a la comisión de faltas por parte de los humanos.

Estas opiniones eran desde luego contrarias a la fe cristiana de Poggio y habrían hecho que cualquier hombre de su época que las compartiera incurriera en gravísimos problemas. Pero por sí solas, situadas en un texto pagano, era muy poco probable que provocaran demasiada alarma. Poggio habría podido decirse, como harían más tarde algunos lectores del *De rerum natura* que encontraran la obra atractiva, que aquel espléndido poeta antiguo sencillamente intuía la vacuidad de las creencias paganas y por tanto la absurdidad de los sacrificios a unos dioses que en realidad no existían. Al fin y al cabo, Lucrecio había tenido la desgracia de vivir poco antes de la llegada del Mesías. De haber nacido un siglo más tarde, habría tenido la oportunidad de conocer la verdad. Lo cierto era que al menos se había dado cuenta de que las prácticas de sus contemporáneos eran inútiles. De ahí que, para mayor tranquilidad de conciencia, muchas traducciones modernas [al menos al inglés] del poema de Lucrecio denominen «superstición» lo que en el texto latino se llama simplemente *religio*.

Pero el ateísmo —o más exactamente la indiferencia de los dioses— no era el único problema que planteaba el poema de Lucrecio. Sus principales preocupaciones eran otras, y en concreto el mundo material que habitamos, y ahí era donde se suscitaban las discusiones más inquietantes, los temas que atrajeron a aquellos que se sintieron más impresionados por su formidable poder —Maquiavelo, Giordano Bruno, Galileo y otros— hacia unas líneas de pensamiento bastante extrañas. Esas líneas de pensamiento en otro tiempo habían sido exploradas minuciosamente en la propia tierra a la que iban a volver como consecuencia del descubrimiento de Poggio. Pero mil años de silencio virtual las habían hecho sumamente peligrosas.

En la actualidad muchas de las afirmaciones que se hacen en el *De rerum natura* acerca del universo nos resultan muy familiares, al menos en el círculo de las personas que probablemente lean estas palabras. Al fin y al cabo, buena parte de los argumentos fundamentales de la obra constituyen los cimientos sobre los que se ha construido la vida moderna. [221] Pero vale la pena recordar que algunos asuntos siguen siendo extraños y que otros son objeto de disputa, a menudo por parte de aquellos que se sirven alegremente de los avances científicos que han contribuido a desarrollar. Y casi todo lo que decía Lucrecio, aunque fuera en un poema de una hermosura tan llamativa como seductora, resultaba incomprensible, increíble o impío para todos los contemporáneos de Poggio excepto para unos pocos.

He aquí una breve lista, en modo alguno exhaustiva, de los elementos que constituían el reto planteado por Lucrecio:

Todo está hecho de partículas invisibles. Lucrecio, al que desagradaba el lenguaje técnico, decidió no utilizar el término habitual empleado por la filosofía griega para designar esas partículas fundamentales, los «átomos», esto es, lo que no puede dividirse. Recurría, por el contrario, a diversas expresiones latinas de uso corriente: «primeros elementos», «primeros seres», «cuerpos de la materia», «las semillas de las cosas», etc. Todo está formado por esas semillas y, cuando algo se descompone, vuelve al final a ellas. Inmutables, indivisibles, invisibles, e infinitas en número, están en contante movimiento, chocando unas con otras, se unen para componer nuevas formas, se separan, vuelven a combinarse, y perduran.

Las partículas elementales de materia —«las semillas de las cosas»—son eternas. El tiempo no es limitado —una sustancia discreta con un principio y un fin—, sino infinito. Las partículas infinitas de las que está hecho todo el universo, desde las estrellas hasta el insecto más humilde, son indestructibles e inmortales, aunque cualquier objeto particular del universo sea efímero. Es decir, todas las formas que podemos observar, incluso las que parecen más duraderas, son transitorias: los elementos de los que están compuestas tarde o temprano se redistribuirán. Pero en sí, esos elementos son eternos, lo mismo que el proceso incesante de formación, disolución y redistribución.

No prevalece nunca ni la creación ni la destrucción; la suma total de la materia es siempre la misma, y siempre se restablece el equilibrio entre vivos y muertos:

> Por esta razón los movimientos destructores no pueden imponerse en definitiva ni sepultar la vida eternamente, como tampoco las fuerzas de la generación y el crecimiento pueden conservar por siempre las cosas creadas. Así se sostiene con resultado incierto la guerra empeñada desde tiempo infinito por los principios primordiales. Ora aquí, ora allí vencen las fuerzas vitales, que después son vencidas. Con los lamentos fúnebres se mezcla el vagido que elevan los recién nacidos al ver las riberas de la luz: ninguna noche siguió al día, ninguna aurora a la noche, que no oyera, mezclado con lloros de niños, el amargo llanto que escolta a la muerte y al negro funeral (2.569-580).

El profesor de filosofía de la Universidad de Harvard, George Santayana, de origen español, decía que este concepto —la mutación incesante de formas compuestas de sustancias indestructibles— era «la idea más grande que se le ha ocurrido nunca a un ser humano».[222]

Las partículas elementales son infinitas en número, pero limitadas en cuanto a la forma y al tamaño. Son como las letras de un alfabeto, un conglomerado de elementos susceptibles de ser combinados en un número infinito de frases (2.688 ss.). Y con las semillas de las cosas, igual que con el lenguaje, las combinaciones se llevan a cabo según un código. Del mismo modo que no todas las letras ni todas las palabras pueden combinarse de forma coherente, tampoco todas las partículas pueden combinarse con las demás partículas de todas las maneras posibles. Unas semillas de las cosas de enganchan con otras de forma rutinaria y con facilidad; otras, en cambio, se repelen y se resisten entre sí. Lucrecio no pretendía conocer el código oculto de la materia. Pero afirmaba que convenía darse cuenta de que existe un código que, en principio, puede ser investigado y comprendido por la ciencia humana.

Todas las partículas están en movimiento en un vacío infinito. El espacio, como el tiempo, es ilimitado. No existen puntos fijos, ni comienzos, intermedios, ni finales, ni límites. La materia no está compactada en una masa sólida. En las cosas hay un vacío que permite que las partículas constituyentes se muevan, choquen, se combinen y se separen. Entre las pruebas de la existencia de ese vacío está no solo el movimiento incesante que observamos a nuestro alrededor, sino también fenómenos tales como el agua que rezuma de las paredes de las cuevas, el alimento que se dispersa por todo el cuerpo, el sonido que traspasa las paredes de una habitación cerrada, o el frío que cala los huesos.

El universo consta, por tanto, de materia —las partículas primordiales y todo lo que forman esas partículas al unirse

unas con otras— y de espacio, intangible y vacío. No existe nada más.

El universo no tiene creador ni ha sido concebido por nadie. Las partículas en sí no han sido creadas ni pueden ser destruidas. Los patrones de orden y desorden que hay en el mundo no son fruto de ningún proyecto divino. La Providencia es una fantasía.

Lo que existe no es la manifestación de ningún plan general ni de ningún designio inteligente intrínseco a la propia materia. Ningún coreógrafo supremo ha planeado su movimiento, y las semillas de las cosas no celebraron una asamblea en la que decidieron dónde debía ir cada cosa.

> Pero como son innumerables y han sufrido mil cambios a través del todo, maltratados por choques desde la eternidad, van ensayando toda suerte de combinaciones y movimientos, hasta que llegan por fin a disposiciones adecuadas para la creación y subsistencia de nuestro universo (1.1024-1028). [223]

La existencia no tiene fin ni propósito, solo hay creación y destrucción incesantes, gobernadas enteramente por el azar.

Todo surge como consecuencia de un cambio de rumbo. Si todas las partículas individuales, en cantidades infinitas, cayeran por el vacío en línea recta, empujadas por su propio peso como gotas de lluvia, no existiría nada. Pero las partículas no se mueven en fila india, todas en una sola dirección determinada de antemano. Antes bien, «en un momento indeterminado y en indeterminado lugar, se desvían un poco, lo suficiente para poder decir que su movi-

miento ha variado» (2.218-220). La posición de las partículas elementales es, por tanto, indefinida.[224]

Ese cambio de rumbo —que Lucrecio denomina unas veces *declinatio*, otras *inclinatio*, o simplemente *clinamen*— no es sino el más mínimo movimiento, *nec plus quam minimun* (2.244). Pero basta para desencadenar una serie incesante de colisiones. Todo lo que existe en el universo existe debido a esas colisiones fortuitas de partículas diminutas. Las combinaciones y recombinaciones infinitas que resultan de las colisiones en un lapso de tiempo ilimitado hacen que «los ríos abastezcan el mar insaciable con su abundante caudal, y la tierra renueve sus frutos bajo la cálida caricia del sol, y florezca la nueva generación de los seres vivos, y tengan vida los errantes fuegos del éter» (1.1031-1034).

El cambio de trayectoria es la fuente de la libertad de albedrío. En la vida de todos los seres sensibles, tanto humanos como animales, el desvío aleatorio de las partículas elementales es el responsable de la existencia del libre albedrío. Pues si todo el movimiento fuera una larga cadena determinada de antemano, no habría espacio para la libertad.[225] Una causa seguiría eternamente a otra, tal como lo decretara el destino. Sin embargo, hemos arrancado al destino nuestro libre albedrío.

Pero ¿qué pruebas hay de que existe la voluntad? ¿Por qué no deberíamos pensar sencillamente que la materia se mueve en los seres vivos como consecuencia de los mismos golpes que propulsan las motas de polvo? La imagen que ofrece Lucrecio es la fracción de segundo que media en las carreras entre la apertura de las barreras y el momento en el que la ansiosa fuerza de los caballos logra realmente lan-

zar hacia adelante sus cuerpos. Esa fracción de segundo es el apasionante espectáculo de un acto mental que pone en movimiento una gran cantidad de materia. Y como esa imagen no satisfacía del todo a sus pretensiones —pues, al fin y al cabo, los caballos de carreras son precisamente seres obligados a moverse por los golpes que les propinan sus jinetes —, Lucrecio pasaba a señalar que aunque un hombre pueda ser impulsado por una fuerza exterior, ese mismo hombre puede refrenarse deliberadamente.[226]

La naturaleza experimenta sin cesar. No hay un único momento que podamos llamar original, no existe una escena mítica de la creación. Todos los seres vivos, desde las plantas y los insectos hasta los mamíferos superiores y el hombre, han evolucionado a través de un largo y complejo proceso de ensayo y error. Ese proceso comporta muchas salidas en falso y muchos puntos muertos, monstruos, prodigios, equivocaciones, criaturas que no estaban dotadas de todos los elementos que necesitaban para competir por la obtención de recursos y tener descendencia. Las criaturas capaces de adaptarse y reproducirse mediante la combinación de sus órganos logran imponerse, hasta que un cambio de circunstancias hace imposible para ellas la supervivencia.[227]

El éxito en la adaptación, lo mismo que el fracaso, es consecuencia de un fantástico número de combinaciones generadas una y otra vez (y reproducidas o descartadas) a lo largo de un lapso de tiempo ilimitado. Resulta difícil comprender este punto, reconocía Lucrecio, pero «lo que ha nacido es lo que engendra el uso» (4.835). Es decir, afirmaba, «no existió la visión antes de que nacieran los ojos, ni la palabra

antes de ser creada la lengua» (4.836-837). Estos órganos no fueron creados para cumplir un fin predeterminado; su utilidad permitió poco a poco a las criaturas en las cuales surgieron sobrevivir y reproducirse.

El universo no fue creado para los humanos ni alrededor de los humanos. La tierra —con sus mares y sus desiertos, con su clima duro, sus fieras salvajes y sus enfermedades— no fue hecha a medida, evidentemente, para que nuestra especie se sintiera cómoda. A diferencia de muchos otros animales, dotados de nacimiento de todo lo que necesitan para sobrevivir, los hijos de los humanos son casi por completo vulnerables: Pensemos en un niño, escribía Lucrecio en un célebre pasaje, que, como un marinero arrojado a la playa por las olas crueles después de naufragar,

> yace desnudo en tierra, sin habla, carente por completo de todo auxilio vital, desde el momento en el que la naturaleza, arrancándolo con esfuerzo del claustro materno, lo expone a las riberas de la luz (5.223-225).[228]

El destino de toda nuestra especie (y no digamos el de cada individuo) no es el eje en torno al cual gira todo. De hecho, no hay motivo para creer que el ser humano sea una especie que vaya a durar eternamente. Por el contrario, es evidente que, en períodos de tiempo infinitos, unas especies crecen y otras desaparecen, generadas y destruidas en un incesante proceso de cambio. Antes de nosotros hubo otras formas de vida que ya no existen; y después de nosotros, cuando nuestra especie haya desaparecido, habrá otras.

Los humanos no son seres únicos. Forman parte de un proceso material mucho mayor que los une no solo a todas las demás formas de vida, sino también a la materia inorgánica. Las partículas indivisibles que componen los seres vivos, incluidos los humanos, no son sensibles ni proceden de ninguna fuente misteriosa. Estamos hechos de la misma materia de la que están hechas todas las demás cosas.

Los humanos no ocupan en la vida el lugar privilegiado que se imaginan que les corresponde: aunque a menudo no lo reconozcan, comparten con otros animales muchas de sus cualidades más apreciadas. En realidad, cada individuo es único, pero, gracias a la abundancia de materia, lo mismo cabe decir prácticamente de todas las criaturas: ¿de qué otro modo podemos pensar que un ternero reconoce a su madre o la vaca a su becerro?[229] No tenemos más que mirar con atención el mundo que nos rodea para darnos cuenta de que muchas de las experiencias más intensas y penetrantes de nuestras vidas no son exclusivas de nuestra especie.

La sociedad humana no comenzó en una edad de oro de calma y plenitud, sino en una lucha primigenia por la supervivencia. No hubo una época original de plenitud paradisíaca, como han soñado algunos, en la que hombres y mujeres vivían felices y en paz gozando de la seguridad y el ocio, disfrutando de los frutos de la abundancia de la naturaleza. Los primeros humanos, al carecer de fuego, de agricultura y de otros medios para mitigar una vida durísima, casi brutal, luchaban para comer y para no ser comidos.

Siempre debió de haber alguna capacidad rudimentaria de cooperación social en aras de la supervivencia, pero poco

a poco fue desarrollándose la capacidad de forjar vínculos y de vivir en comunidades regidas por costumbres arraigadas. Al principio habría solo apareamientos al azar —fruto del deseo mutuo o del trueque o de la violencia— y actividades de caza y de recolección de alimentos. Los índices de mortalidad eran sumamente elevados, aunque no tanto, señalaba con perspicacia Lucrecio, como en la actualidad, en la que se ven inflados por las guerras, los naufragios y los excesos en la comida.

La idea de que el lenguaje fue dado a los hombres, como una invención milagrosa, es absurda. Antes bien, dice Lucrecio, los hombres, que, como los demás animales, usaban gritos y gestos inarticulados en las diversas situaciones, poco a poco llegaron a tener sonidos comunes para designar los mismos objetos. Del mismo modo, mucho antes de que pudieran unirse para entonar cantos melodiosos, los hombres imitaban los trinos de los pájaros y el gentil sonido de una dulce brisa en los cañaverales, y poco a poco desarrollaron la capacidad de hacer música.

Las artes de la civilización —que no fueron dadas a los hombres por ningún legislador divino, sino que fueron elaboradas penosamente por el talento compartido y la fuerza mental de la especie— son logros dignos de ser celebrados, pero no son puras bendiciones. Vienen de la mano del temor a los dioses, del afán de riquezas, de la búsqueda de la fama y del poder. Todo ello tuvo su origen en el deseo de seguridad, deseo que se remonta a las primeras experiencias de la especie humana en su lucha por dominar a sus enemigos naturales. Esa lucha violenta —contra las fieras que amenazaban la supervivencia de los seres humanos— se vio en gran medida coronada por el éxito, pero se generalizaron

los impulsos marcados por la ansiedad, la codicia y la agresividad. En consecuencia, los humanos desarrollaron habitualmente armas que utilizaron unos contra otros.

El alma muere. El alma humana está hecha del mismo material que el cuerpo humano. El hecho de que no podamos situar físicamente el alma en ningún órgano en particular solo significa que está hecha de partículas extraordinariamente pequeñas unidas entre sí por las venas, la carne y los nervios. No tenemos instrumentos con precisión suficiente para pesar el alma: en el momento de la muerte esta se disipa como «ocurre cuando se ha evaporado el aroma de un vino, o cuando el suave perfume de una esencia se ha dispersado en el aire» (3.221-222). No nos imaginamos que el vino ni el perfume contienen un alma misteriosa; solo que su aroma está formado por elementos materiales sutilísimos, demasiado pequeños para ser medidos. Lo mismo ocurre con el espíritu humano: está formado por elementos minúsculos, ocultos en los rincones más recónditos del cuerpo. Cuando este muere —es decir, cuando su materia se dispersa—, el alma, que forma parte del cuerpo, muere también.

No existe el más allá. Los humanos se han consolado y se han atormentado también a sí mismos con la idea de que hay algo que los espera cuando mueren. O bien se dedicarán a recoger flores toda la eternidad en un jardín paradisíaco en el que nunca soplan vientos fríos o bien tendrán que desfilar ante un juez severísimo que los condenará, por sus pecados, a un dolor interminable (dolor que de manera misteriosa requiere que, una vez muertos, tengan una piel sen-

sible al calor, aversión al frío, hambre y sed físicas, etcétera, etcétera). Pero una vez que asumimos que nuestra alma muere junto con nuestro cuerpo, comprendemos también que no puede haber castigos ni premios póstumos. La vida en esta tierra es todo lo que tenemos los humanos.

La muerte no es nada para nosotros. Cuando morimos —cuando las partículas que se han fusionado para crearnos y mantenernos tal como somos se han separado—, no habrá ni placer ni dolor, ni deseo ni miedo. Los que lloran la muerte, dice Lucrecio, se retuercen las manos angustiados y exclaman: «Tus dulces hijos no correrán ya más a disputarse tus besos, ensanchándote el pecho de callada dulzura» (3.895-898). A todo eso, sin embargo, no añaden: «No echarás de menos nada de eso, pues ya no existirás».

Todas las religiones organizadas son ilusiones de la superstición. Esas ilusiones se basan en deseos profundamente arraigados, en el miedo y en la ignorancia. Los humanos proyectan imágenes del poder, la hermosura y la seguridad perfectas que les gustaría poseer. Modelando a sus dioses según esas imágenes, se hacen esclavos de sus propios sueños.

Todos estamos sometidos a los sentimientos que generan esos sueños: se apoderan de nosotros cuando levantamos la vista y contemplamos las estrellas, y empezamos a imaginarnos seres con un poder inmenso; o cuando nos preguntamos si el universo tendrá límites; o cuando nos maravillamos ante el exquisito orden de las cosas; o, de forma mucho menos agradable, cuando experimentamos una incomprensible serie de desgracias y nos preguntamos si no estaremos

siendo castigados por algo; o cuando la naturaleza muestra su faceta más destructiva.[230] Hay explicaciones perfectamente naturales de fenómenos tales como el rayo y los terremotos —Lucrecio los enumera uno tras otro—, pero de modo instintivo los humanos, aterrorizados, reaccionan ante ellos con temor religioso y empiezan a rezar.

Las religiones son invariablemente crueles. Las religiones prometen siempre esperanza y amor, pero la estructura profunda que las sostiene es la crueldad. Por eso tienden a desarrollar fantasías acerca de premios y castigos y a suscitar irremediablemente la angustia entre sus adeptos. El emblema más característico de la religión —y la manifestación más clara de la perversidad que se oculta tras ella— es el sacrificio de un hijo por uno de sus progenitores.

Casi todas las religiones incorporan el mito de un sacrificio de ese estilo, y algunas llegan incluso a hacer de él una cosa real. Lucrecio pensaba en el sacrificio de Ifigenia por su padre Agamenón, pero quizá conociera también la historia judía de Abraham e Isaac y otros relatos análogos de Oriente Próximo, que los romanos de su época encontraban cada vez más de su agrado. En torno al año 50 a. e. v., cuando escribió su obra, no podía figurarse, como es natural, el grandioso mito de sacrificio que acabaría dominando el mundo occidental, pero no le habría sorprendido lo más mínimo, como tampoco le habrían sorprendido las imágenes repetidas una y otra vez y mostradas por doquier del hijo cruelmente asesinado.

No hay ángeles, ni demonios ni fantasmas. No existen espíritus inmateriales de ninguna especie. Las criaturas

con las que griegos y romanos poblaban el mundo —hadas, harpías, demonios, genios, ninfas, sátiros, dríades, mensajeros celestes y los espíritus de los muertos— son completamente irreales. Más vale olvidarlas.

El fin supremo de la vida humana es la potenciación del placer y la reducción del dolor. Deberíamos organizar nuestra vida en aras de la búsqueda y la consecución de la felicidad. No hay fin ético más elevado que facilitar esa búsqueda a nosotros mismos y a nuestros congéneres. Cualquier otra pretensión —el servicio al estado, la glorificación de los dioses o de un príncipe, la dura búsqueda de la virtud a través del autosacrificio— es secundaria, errónea o fraudulenta. El militarismo y el gusto por los deportes violentos que caracterizaban a su cultura eran, a juicio de Lucrecio, perversos y antinaturales en el sentido más profundo del término. Las necesidades del hombre son bien sencillas. No saber reconocer los límites de esas necesidades conduce al ser humano a una lucha vana y estéril por conseguir cada vez más y más cosas.

La mayoría de las personas comprenden racionalmente que los lujos que ansían son, en su mayor parte, absurdos y que en nada o en muy poco consiguen aumentar su bienestar: «Las ardorosas fiebres no abandonan más deprisa tu cuerpo si te acuestas entre tejidos bordados y de encarnada púrpura, que si las sudas envuelto en un traje plebeyo» (2.34-36). Pero, del mismo modo que es difícil resistirse al temor de los dioses y del más allá, también lo es resistirse a la idea compulsiva de que la seguridad propia y la de nuestra comunidad puede aumentarse de alguna manera por medio de actos de desenfrenada codicia y de conquista. Esos

actos, sin embargo, no vienen más que a reducir las posibilidades de felicidad y hacen correr a los que los emprenden el riesgo de fracasar.

El fin último, decía Lucrecio en un pasaje tan célebre como inquietante, debe ser escapar de toda empresa enloquecida y contemplarla desde una posición segura:

> Da gusto, cuando los vientos revuelven las aguas del vasto mar, contemplar desde tierra los penosos trabajos de otro; no porque ver a alguien sufrir dé placer y contento, sino porque da gusto considerar de qué males te libras. También da gusto presenciar grandes enfrentamientos de guerreros ordenados en orden de batalla en pleno campo, sin correr riesgo alguno. Pero nada hay más dulce que ocupar los excelsos templos serenos que la ciencia de los sabios erige en las cumbres seguras, desde donde puedas bajar la mirada hasta los hombres, y verlos extraviarse confusos y buscar errantes el camino de la vida, rivalizar en ingenio, competir en nobleza, esforzarse día y noche con un trabajo ímprobo por alcanzar las mayores cotas de riqueza u obtener el poder (2:1-13).[231]

El mayor obstáculo para el placer no es el dolor, sino las ilusiones. Los principales enemigos de la felicidad humana son el deseo desordenado —la fantasía de alcanzar algo que está por encima de lo que permite el mundo finito de los mortales— y el miedo que corroe. Incluso la temida peste, a juicio de Lucrecio —y su obra concluye con un gráfico relato de una catastrófica epidemia de peste en Atenas —, es sumamente horrible no por los sufrimientos y la muerte que acarrea, sino también y sobre todo por el «desasosiego y el pánico» que desencadena.

Es perfectamente razonable que intentemos evitar el dolor: de hecho esa evitación es uno de los grandes pilares de todo su sistema ético. Pero ¿cómo es posible evitar que esa aversión natural se convierta en pánico, un pánico que no

conduce más que al triunfo de los sufrimientos? Y, de manera más general, ¿por qué son tan infelices los humanos?

La respuesta a esta cuestión, pensaba Lucrecio, tenía que ver con el poder de la imaginación. Aunque son finitos y mortales, los hombres son presa de la ilusión de lo infinito: el infinito placer y el dolor infinito. La fantasía del dolor infinito nos ayuda a explicar su propensión a la religión: en la creencia errónea de que su alma es inmortal y por tanto está sujeta a una eternidad de sufrimientos, los hombres imaginan que de alguna manera podrán negociar con los dioses un resultado mejor, una eternidad de placer en el paraíso. La fantasía del placer infinito nos ayuda a explicar su propensión al amor romántico: en la creencia errónea de que su felicidad depende de la posesión absoluta de un único objeto de deseo sin límite, el hombre es presa de un hambre y una sed febriles e insaciables que solo pueden provocar angustia y no felicidad.

Una vez más es perfectamente razonable buscar la satisfacción sexual: al fin y al cabo es uno de los placeres naturales del cuerpo. El error, pensaba Lucrecio, era confundir ese placer con una ilusión, el deseo desenfrenado de poseer —de penetrar y consumir a un tiempo— lo que en realidad es un sueño. Por supuesto que el amante ausente es siempre solo una imagen mental y en este sentido semejante a un sueño. Pero en algunos pasajes de notable franqueza Lucrecio observaba que en el acto mismo de la consumación sexual los amantes siguen siendo presa de deseos que no pueden satisfacer:

> Incluso en el momento de la posesión el ardor del amante fluctúa incierto y sin rumbo, dudando si gozar primero con las manos o con los ojos. Aprietan hasta hacerle daño el objeto de su deseo, hiriendo su cuerpo, a veces cla-

> van los dientes en los labios amados, y los lastiman a fuerza de besos (4.1076-1081).

El sentido de este pasaje —parte del cual era, según W. B. Yeats, «la mejor descripción del acto sexual que se ha escrito nunca»— no es animar a una forma más decorosa y moderada de hacer el amor.[232] Es tomar nota del elemento de apetito insatisfecho que acompaña incluso a la realización del deseo.[233] La insaciabilidad del apetito sexual es, en opinión de Lucrecio, una de las astutas estrategias de Venus; ayuda a explicar el hecho de que, después de un breve interludio entre uno y otro, se ejecuten una y otra vez los mismos actos de amor. El poeta sabía además que esos actos reiterados son placenteros. Pero le inquietaba el ardid, el sufrimiento emocional que viene después, la excitación de los impulsos agresivos y, sobre todo, el sentido de que incluso el momento del éxtasis deja algo que desear. En 1685, el gran poeta John Dryden captaba brillantemente la curiosa visión de Lucrecio:

> … Cuando la juvenil pareja más estrechamente se ayunta,
> cuando entrelazan sus manos y traban sus muslos;
> justo en la furiosa espuma del deseo pleno,
> cuando los dos insisten, los dos murmuran y suspiran,
> agarran, aprietan, clavan sus lenguas húmedas,
> como si cada uno quisiera penetrar a la fuerza el corazón del otro.
> Pero en vano; apenas es un paseo por la costa.
> Pues un cuerpo no puede traspasar otro ni perderse en él,
> como desearían sin duda, cuando los dos se enzarzan
> en esa tumultuosa furia momentánea.
> Tan atrapados en las redes del amor están,
> hasta que se disuelven en ese exceso de gozo.
>
> (4.1105-1114)[234]

Comprender la naturaleza de las cosas produce un profundo asombro. La constatación de que el universo está formado de átomos y vacío y nada más, de que el mundo no ha sido hecho para nosotros por un creador providencial, de que no somos el centro del universo, de que nuestra vida emocional no es más distinta de nuestra vida física que la de los demás seres, que nuestra alma es tan material y mortal como nuestro cuerpo: todo esto no es motivo de desesperación. Por el contrario, darnos cuenta de cómo son realmente las cosas constituye el paso fundamental hacia la posibilidad de alcanzar la felicidad. La insignificancia humana —el hecho de que las cosas no giren en torno a nosotros y a nuestro destino— es, subrayaba Lucrecio, la buena noticia.

Cabe la posibilidad de que los seres humanos vivan una vida feliz, pero no porque piensen que son el centro del universo o porque teman a los dioses o porque se sacrifiquen noblemente por unos valores que supuestamente trascienden su existencia mortal. El deseo imposible de satisfacer y el miedo a la muerte son los principales obstáculos a la felicidad humana, pero esos obstáculos pueden superarse mediante el ejercicio de la razón.

El ejercicio de la razón no está al alcance solo del especialista; está al alcance de todo el mundo. Lo que hay que hacer es rechazar las mentiras que ofrecen los sacerdotes y otros forjadores de ilusiones y contemplar directa y serenamente la verdadera naturaleza de las cosas. Toda especulación —toda ciencia, toda moralidad, todo intento de trazar una vida digna de ser vivida— debe empezar y acabar por comprender lo que son las semillas indivisibles de las cosas: los átomos y el vacío y nada más.

Al principio podría parecer que esa comprensión traería irremediablemente consigo una sensación de frialdad y de vacío, como si el universo hubiera sido despojado de su magia. Pero ser liberado de las ilusiones perniciosas no es lo mismo que ser desilusionado. El origen de la filosofía, se había dicho muchas veces en el mundo antiguo, era el asombro: la sorpresa y el desconcierto llevaban al deseo de conocer, y el conocimiento a su vez suponía el fin del asombro. Pero en la versión de Lucrecio ese proceso va en cierto modo al revés: es el hecho de conocer cómo son las cosas lo que despierta el asombro más profundo.

Sobre la naturaleza de las cosas es la proeza más singular que cabe imaginar: una gran obra de filosofía que es a su vez un gran poema. Elaborar una lista de sentencias como la que he elaborado oscurece irremediablemente el sorprendente poder poético de Lucrecio, un poder al que él mismo restaba importancia cuando comparaba sus versos con la miel con que se unta el borde de la copa que contiene la medicina que, de lo contrario, se negaría a tomar un niño enfermo. Esa manera de quitarse importancia no es de extrañar en absoluto: su maestro y guía filosófico, Epicuro, se mostraba muy receloso de la elocuencia y pensaba que la verdad debía expresarse en una prosa llana y sin adornos.

Pero la grandeza poética de la obra de Lucrecio no es un elemento secundario de su gran proyecto visionario, de su intento de arrancar la verdad del poder de los forjadores de ilusiones. ¿Por qué los contadores de mitos, pensaba, van a tener el monopolio de los medios que han inventado los hombres para expresar el placer y la hermosura del mundo? Sin esos medios, el mundo que habitamos corre el riesgo de

parecer inhóspito, y para su comodidad las personas preferirán echarse en brazos de las fantasías, aunque dichas fantasías sean perniciosas. Con la ayuda de la poesía, sin embargo, la verdadera naturaleza de las cosas —un número infinito de partículas indestructibles que cambian de trayectoria para acabar chocando unas con otras, enganchándose, naciendo a la vida, separándose, reproduciéndose, muriendo, recreándose, formando un universo sorprendente en constante cambio— puede ser reflejada en todo su esplendor.

Los hombres, pensaba Lucrecio, no deben tragarse la ponzoñosa creencia de que su alma forma parte del mundo solo temporalmente y de que se dirige a otro sitio. Esa creencia solo servirá para sembrar en ellos una relación destructiva con el ambiente en el que viven la única vida que tienen. Esa vida, como todas las demás formas de existencia que hay en el universo, es contingente y vulnerable; todas las cosas, incluida la propia tierra, acabarán desintegrándose y volverán a los átomos constituyentes de los que están compuestas y a partir de los cuales se formarán otras cosas en la danza perpetua de la materia. Pero mientras estemos vivos, deberíamos llenarnos del placer más profundo, pues somos una pequeña parte de un vasto proceso de creación del mundo que Lucrecio alababa como algo esencialmente erótico.

De ahí que, como poeta, creador de metáforas, Lucrecio fuera capaz de hacer algo muy extraño, algo que parece violar su convicción de que los dioses están sordos a las solicitudes de los humanos. *Sobre la naturaleza de las cosas* comienza con una oración a Venus. Una vez más probable-

mente sea Dryden el que mejor traduce el espíritu del ardor de Lucrecio:

> Deleite de los hombres y los dioses de lo alto,
> engendradora del romano pueblo, reina propicia del amor,
> cuya fuerza vital puebla el aire, la tierra y los mares,
> y cría cuanto nace bajo los cielos cambiantes;
> pues todas las especies, por tu prolífico poder,
> surgen y contemplan las regiones de la luz:
> a ti, diosa, a ti te temen nubes y tempestades
> y ante tu placentera presencia se desvanecen;
> por ti el campo de olorosas flores se viste,
> por ti el océano sonríe y ablanda su ondulado seno,
> y el propio cielo con una luz más serena y pura es bendecido.
>
> (1.1-9)[235]

El himno continúa, lleno de admiración y gratitud, rebosando luminosidad. Es como si el poeta, extasiado, contemplara realmente a la diosa del amor, mientras se aclara el cielo ante su resplandeciente presencia y la tierra, recién despertada, la inunda de flores. Venus es la personificación del deseo y su regreso, en la fresca brisa del viento del oste, llena a todos los seres vivos de placer y de apasionado deseo sexual:

> Pues cuando la naciente primavera engalana los prados,
> y se despliega ante nuestra mirada un nuevo panorama de la naturaleza,
> cuando asoman los rozagantes brotes entre la espléndida verdura,
> y el soplo del viento del oeste despierta el año perezoso,
> los alegres pájaros son los primeros en saludarte
> y sus natales cantos declaran tu ardor fecundo.
> Luego las fieras del campo retozan sobre sus pastos abatidos,
> heridas por tus flechas, y atraviesan los rápidos torrentes.
> Toda la naturaleza es un don tuyo: aire, tierras y mares;
> de cuanto alienta la diversa progenie,

cautiva del placer, se mueve aguijada por ti.
Por los montes yermos y los floridos llanos,
frondosos bosques y espumosas olas,
se extiende tu ilimitado e indómito reino.
Te mueves por doquier haya vida
y esparces a tu paso
las gentiles semillas del amor.

(1.9-20)

No sabemos cómo reaccionaron los monjes alemanes que copiaron los versos latinos y los salvaron de la destrucción, y tampoco sabemos lo que pensó que significaban Poggio Bracciolini, que cuando menos tuvo que echarles una ojeada cuando rescató el poema del olvido. Desde luego casi todos los principios fundamentales de la obra eran una abominación de la ortodoxia cristiana. Pero su carga poética era sumamente atractiva, seductora, hermosísima. Y podemos ver con una nitidez alucinante lo que supo hacer de ellos al menos un italiano a finales del siglo XV: solo tenemos que echar un vistazo al gran retrato que hace Botticelli de Venus, deliciosamente bella, surgiendo de la agitada superficie del mar.

Capítulo 9

EL REGRESO

«Lucrecio todavía no me ha llegado de vuelta», escribía Poggio a su amigo, el patricio y humanista veneciano Francesco Barbaro, «aunque ya ha sido copiado.» Evidentemente, pues, no se permitió a Poggio tomar prestado el manuscrito antiguo (al que, como era habitual en él, se refería como si fuera el propio poeta) y llevárselo consigo de vuelta a Constanza. Los monjes debían de ser demasiado prudentes para hacer una cosa así y lo obligaron a encontrar a alguien que se encargara de realizar una copia para él. Poggio no esperaba que el copista le llevara en persona el resultado de su labor, por importante que fuera su posición: «El lugar está bastante alejado y no viene desde allí mucha gente», escribía Poggio, «así que tendré que esperar hasta que aparezca alguien que me lo traiga».[236] ¿Cuánto tiempo iba a estar dispuesto a esperar? «Si no viene nadie», aseguraba a su amigo, «no pienso poner las obligaciones públicas por delante de las necesidades privadas». Comentario por lo demás bastante extraño, pues ¿qué es aquí lo público y qué es lo privado? Poggio quizá pretendiera decir a Barbaro que no se preocupara: las obligaciones oficiales que lo retenían en Constanza (fueran cuales fueran) no iban a impedirle echar la zarpa a Lucrecio.

Cuando el manuscrito de *Sobre la naturaleza de las cosas* llegó al fin a sus manos, no cabe duda de que Poggio se lo envió inmediatamente a Florencia a Niccolò Niccoli.[237] Ya fuera porque la versión copiada por el amanuense era muy tosca o simplemente porque deseaba tener una para él solo, el amigo de Poggio emprendió la tarea de transcribirla. Esta transcripción, efectuada por la elegante mano de Niccoli, junto con la copia del escriba alemán, generó varias decenas más de copias manuscritas —se sabe que se conservan más de cincuenta— y fue la fuente de todas las ediciones impresas del siglo XV y de comienzos del XVI. El descubrimiento de Poggio hizo así las veces de canal fundamental a través del cual el viejo poema de Lucrecio, que llevaba más de mil años durmiendo el sueño de los justos, volvió a ponerse en circulación. En la fría Biblioteca Laurentiana, diseñada en gris y blanco por Miguel Ángel para los Medici, se conserva la transcripción realizada por Niccoli a partir de la copia hecha por el escriba alemán del manuscrito del siglo IX que contenía el poema de Lucrecio, el Codex Laurentianus 35.30. Siendo como es una de las fuentes esenciales del mundo moderno, se trata de un libro de dimensiones modestas, encuadernado en un cuero rojo muy gastado con incrustaciones de metal, y una cadena atada a la parte inferior de la cubierta posterior. Apenas se distingue físicamente de muchos otros manuscritos de la colección, aparte de ir provisto de unos guantes de látex cada vez que se lo llevan a un lector.

La transcripción que hizo el copista y que Poggio envió de Constanza a Florencia se ha perdido. Lo más probable es que Niccoli, después de copiarla, se la devolviera a Poggio, que, al parecer, no realizó ninguna copia con su exquisita le-

tra. Quizá pensara, confiando en la destreza de Niccoli, que no valía la pena conservar la versión del copista alemán y al final o él mismo o sus herederos acabaron por tirarla. También se ha perdido el manuscrito que reprodujo el copista y que es de suponer que se quedara en la biblioteca del monasterio. ¿Se quemaría quizá en algún incendio? ¿Se rascó cuidadosamente la tinta para dejar sitio a cualquier otro texto? ¿Acabó tal vez pudriéndose y desintegrándose, víctima del olvido y la humedad? No se ha hallado el menor rastro de él. Dos manuscritos del siglo IX del *De rerum natura*, desconocidos para Poggio, lograron, sin embargo, superar la barrera casi impenetrable del tiempo. Estos manuscritos, llamados por su formato el Oblongus y el Quadratus, fueron catalogados entre las posesiones de un gran estudioso y coleccionista holandés del siglo XVII, Isaac Voss, y se conservan en la Biblioteca de la Universidad de Leiden desde 1689. También han logrado sobrevivir fragmentos de un tercer manuscrito del siglo IX que contenía casi un 45 por 100 del poema de Lucrecio y que ahora se encuentra en sendas colecciones de Copenhague y Viena. Pero para cuando salieron a la superficie estos manuscritos, el poema de Lucrecio, gracias al descubrimiento de Poggio, ya había empezado a contribuir a la desestabilización y transformación del mundo.

Es posible que Poggio enviara su copia del poema a Niccoli sin haberle echado más que una breve ojeada. En aquellos momentos tenía muchas cosas en las que ocupar su mente. Baldassarre Cossa había sido despojado del papado y languidecía en la cárcel. El segundo pretendiente al trono de san Pedro, Angelo Correr, que había sido obligado a dimitir del cargo que ostentaba con el nombre de Gregorio XII, mu-

rió en octubre de 1417. El tercer pretendiente, Pedro de Luna, atrincherado primero en la fortaleza de Perpignan y luego en la inaccesible roca de Peñíscola, en la costa levantina, siguió llamándose con obstinación Benedicto XIII, aunque tanto para Poggio como para casi todo el mundo estaba meridianamente claro que nadie iba a tomarse en serio las pretensiones del Papa Luna. El solio pontificio se hallaba vacante y el concilio —que, como sucede en la actualidad con la Comunidad Europea, era desgarrado por las tensiones existentes entre las delegaciones de Alemania, España, Francia, Inglaterra e Italia— discutía encarnizadamente sobre las condiciones que había que satisfacer antes de proceder a la elección de un nuevo papa.

Durante el largo intervalo transcurrido hasta que se llegó al fin a un acuerdo, muchos miembros de la curia buscaron la forma de encontrar nuevo empleo; algunos, como el amigo de Poggio, Leonardo Bruni, habían regresado ya a Italia. Los esfuerzos de Poggio, en cambio, fueron infructuosos. El secretario apostólico del papa caído en desgracia tenía enemigos y se negó a distanciarse de su anterior señor para congraciarse con ellos. Otros burócratas de la curia papal testificaron contra Cossa aprovechándose de que estaba en la cárcel, pero el nombre de Poggio no aparece en la lista de los testigos de su proceso. Su máxima esperanza estaba en que uno de los principales aliados de Cossa, el cardenal Zabarella, fuera elegido papa, pero Zabarella murió en 1417. Cuando los electores se reunieron por fin en cónclave secreto en el otoño de 1418, eligieron a un individuo que no tenía el menor interés en rodearse de intelectuales humanistas, el aristócrata romano Oddo Colonna, que escogió el nombre de Martín V. A Poggio no le ofrecieron el cargo de secretario apostólico, y aunque habría podido quedarse en la curia

ocupando un puesto de menor rango como amanuense, decidió dar un paso sorprendente y arriesgado para su carrera.

En 1419, Poggio aceptó el puesto de secretario de Henry Beaufort, obispo de Winchester. Tío de Enrique V (el heroico vencedor de la batalla de Azincourt y protagonista del drama de Shakespeare), Beaufort era el presidente de la delegación inglesa en el concilio de Constanza, donde evidentemente conoció al humanista italiano y quedó impresionado por él. Para el rico y poderoso obispo inglés, Poggio representaba el tipo más avanzado y sofisticado de secretario, alguien profundamente versado en la burocracia de la curia romana y en los prestigiosos estudios humanistas. Para el secretario italiano, Beaufort representaba una forma de salvar la dignidad. Poggio tuvo así la satisfacción de rechazar lo que de hecho habría sido un descenso de categoría, si hubiera vuelto a la curia romana. Pero no sabía inglés y, aunque ello no importara demasiado a la hora de servir a un clérigo aristocrático cuya lengua materna era el francés y que se sentía cómodo hablando latín e italiano, suponía que el humanista toscano no habría podido sentirse nunca enteramente a gusto en Inglaterra.

La decisión de trasladarse cuando estaba a punto de cumplir cuarenta años a un país en el que no tenía familiares, ni amigos, ni aliados se vio motivada por algo más que el mero pundonor. La perspectiva de una estancia en un reino lejano —mucho más lejano y exótico de lo que pudiera parecerle Tasmania a un romano de nuestra época— excitaba al buscador de libros que había en Poggio. El italiano había tenido éxitos espectaculares en Suiza y Alemania, éxitos que habían hecho su nombre célebre en los círculos humanísticos. Quizá le aguardaran nuevos grandes descubrimientos en las

bibliotecas monásticas de Inglaterra. Dichas bibliotecas todavía no habían sido investigadas a fondo por humanistas de talento como él, profundamente familiarizados con los textos clásicos conocidos, dotados de una comprensión enciclopédica de las pistas para localizar los manuscritos desaparecidos, y de una agudeza filológica suficiente. Si ya había sido ensalzado como un semidiós por su capacidad de resucitar a los muertos del mundo antiguo, ¿cuánto más no sería alabado por lo que pudiera sacar a la luz en adelante?

Poggio se quedó en Inglaterra casi cuatro años, pero lo cierto es que su estancia en este país fue bastante decepcionante. El obispo Beaufort no era la mina de oro que había soñado Poggio, constantemente necesitado de dinero. Estaba ausente la mayor parte del tiempo —«errante como un escita»— dejando a su secretario sin tener nada o poco que hacer. Salvo Niccoli, parece que todos sus amigos italianos lo habían olvidado: «He sido relegado al olvido como si me hubiera muerto».[238] Los ingleses que conoció eran casi todos gente desagradable: «Muchísimos hombres entregados a la gula y a la lujuria, y muy pocos amantes de la literatura, y los pocos que había, bárbaros, más expertos en debates baladíes y en asuntos de poca monta que en la verdadera erudición».

Las cartas que envió a Italia son una auténtica sarta de lamentos. Había peste; el tiempo era horroroso; su madre y su hermano le escribían solo para pedirle un dinero que no tenía; y para colmo sufría de hemorroides. Y la noticia verdaderamente horrible era que las bibliotecas —al menos las que visitó— carecían casi por completo de interés desde su punto de vista. «He visto muchos monasterios, todos ellos atestados de doctores», escribía a Niccoli en Florencia,

> a ninguno de los cuales habrías considerado digno de escuchar. Había unos cuantos volúmenes de obras antiguas, de las cuales tenemos mejores versiones en nuestro país. Casi todos los monasterios de esta isla han sido construidos en los últimos cuatrocientos años y esa no fue una época que produjera ni sabios ni la clase de libros que buscamos; tales libros se habían perdido ya sin dejar rastro.[239]

Quizá hubiera, admitía Poggio, alguna cosa en Oxford, pero su señor, Beaufort, no tenía planeado hacer ninguna visita allí, y sus recursos eran limitadísimos. Había llegado la hora de que sus amigos humanistas abandonaran el sueño de que pudiera realizar descubrimientos asombrosos: «Más vale que perdáis cualquier esperanza de libros procedentes de Inglaterra, pues aquí se interesan poquísimo por esas cosas».

Poggio afirmaba que había encontrado cierto consuelo dedicándose a un estudio serio de los Padres de la Iglesia —en Inglaterra no escaseaban los libros de teología—, pero sentía dolorosamente la falta de los textos clásicos que tanto amaba: «Durante los cuatro años que llevo aquí no he atendido en absoluto al estudio de las humanidades», decía en tono de queja, «y no he leído ni un solo libro que tenga nada que ver con la elegancia. Puedes adivinarlo por mis cartas, que no suelen ser como solían».[240]

En 1422, tras incesantes quejas, confabulaciones y lisonjas, logró obtener un nuevo puesto de secretario en el Vaticano. Conseguir el dinero para el viaje de vuelta a Italia no resultó fácil —«busco por todas partes dónde encontrar los medios para vivir aquí a expensas de alguien», decía francamente en una carta—, pero por fin pudo reunir una cantidad suficiente.[241] Volvió a Italia sin descubrir ningún tesoro

bibliográfico perdido y sin llegar a tener ninguna repercusión apreciable en los ambientes intelectuales de Inglaterra.

El 12 de mayo de 1425 escribía a Niccoli recordándole que deseaba ver el texto que le había enviado casi ocho años antes: «Querría a Lucrecio por unos quince días nada más, pero tú pretendes copiar a este, y a Silio Itálico, a Nonio Marcelo, y los *Discursos* de Cicerón todos de un golpe», decía; «como quieres abarcar mucho, no harás nada».[242] Al cabo de un mes, volvió a intentarlo el 14 de junio, dando a entender que no era el único que ansiaba leer el poema: «Si me mandas el Lucrecio, harás un favor a mucha gente. Te prometo no tener el libro más de un mes y luego volverá a ti». Pero pasó otro año sin conseguir resultados; el rico coleccionista pensaba, al parecer, que el mejor sitio para el *De rerum natura* era su biblioteca, junto a sus camafeos antiguos, los fragmentos de estatuas y los objetos preciosos de vidrio. Allí permanecería, acaso sin que nadie lo leyera, como un trofeo. Era como si el poema hubiera sido sepultado de nuevo, ahora no en un convento, sino en los salones dorados del humanista.

En una carta remitida el 12 de septiembre de 1426, Poggio intentaba de nuevo recuperarlo: «Mándame también el Lucrecio, al que me gustaría ver un ratito. Te lo devolveré». [243] Tres años más tarde, la paciencia de Poggio empezaba a agotarse, y es comprensible que así fuera: «Llevas doce años con el Lucrecio», decía el 13 de diciembre de 1429; «me parece que tu sepulcro será acabado antes de que terminen de copiar tus libros». Cuando volvió a escribirle quince días después, empezamos a ver indicios de que la impaciencia daba paso a la cólera y, en un *lapsus calami* sumamente revelador, exageraba el número de años que llevaba

esperando: «Hace ya catorce años que tienes el Lucrecio y también el Asconio Pediano … ¿Te parece justo que si alguna vez se me antoja leer a estos autores no pueda hacerlo debido a tu despreocupación? … Deseo leer a Lucrecio, pero me veo privado de su presencia. ¿Pretendes quedártelo otros diez años?». Y luego añadía en un comentario más lisonjero: «Te ruego que me mandes el Lucrecio o el Asconio, que copiaré en cuanto me sea posible y luego te lo mandaré de vuelta para que te lo quedes cuanto quieras».

Finalmente lo consiguió, aunque desconocemos en qué momento con exactitud. Libre del confinamiento de los salones de Niccoli, *Sobre la naturaleza de las cosas* logró poco a poco llegar a manos de los lectores unos mil años después de que se perdiera de vista.[244] No hay rastro alguno de la reacción que tuvo Poggio ante el poema que él mismo había puesto de nuevo en circulación, ni tampoco de cuál fue la de Niccoli, pero hay indicios —copias manuscritas, referencias breves, alusiones, comentarios sutiles acerca de su influencia— de que lentamente empezó a circular, primero en Florencia y luego por otros lugares.

Mientras tanto, de vuelta en Roma, Poggio había ido recogiendo los fragmentos harto conocidos de su vida en la curia papal: gestionar asuntos a menudo lucrativos, intercambiar anécdotas cínicas con otros secretarios de la «Fábrica de Mentiras», escribir a sus amigos humanistas acerca de los manuscritos que ambicionaban, y pelearse encarnizadamente con sus rivales. En aquella vida tan cargada de obligaciones —la curia raramente permanecía fija largas temporadas en un mismo sitio— supo hallar tiempo para

traducir textos antiguos del griego al latín, para hacer copias de viejos manuscritos y para escribir ensayos morales, reflexiones filosóficas, tratados de retórica, diatribas y oraciones fúnebres para los amigos que iban falleciendo: Niccolò Niccoli, Lorenzo de' Medici, el cardenal Niccolò Albergati, Leonardo Bruni o el cardenal Giuliano Cesarini.

Halló tiempo también para engendrar hijos, muchos hijos, con su amante, Lucia Pannelli: si las noticias de la época son exactas, llegó a tener doce hijos varones y dos hijas. Tomar al pie de la letra los relatos escandalosos de la época sería precipitado, pero lo cierto es que el propio Poggio reconocía la existencia de hijos ilegítimos. Cuando un cardenal con el que mantenía buenas relaciones le reprochó la irregularidad de la vida que llevaba, Poggio admitió la falta, pero añadió ácidamente: «¿Acaso no vemos todos los días y en todos los países a curas, monjes, abades, obispos y dignatarios de rango incluso más elevado, que tienen hijos con mujeres casadas y viudas y hasta con vírgenes consagradas al servicio del Señor?».

A medida que fue acumulando dinero —y su documentación tributaria indica que fue amasando una fortuna cada vez mayor después de regresar de Inglaterra— su vida empezó a cambiar poco a poco. Siguió mostrando un apasionado interés por la recuperación de textos antiguos, pero ya había dejado atrás los viajes de descubrimiento. En su lugar, empezó a emular a su acaudalado amigo Niccoli coleccionando antigüedades: «Tengo una sala llena de bustos de mármol», se jactaba en 1427. Ese mismo año Poggio compró una casa en Terranuova, la pequeña ciudad de Toscana en la que había nacido y en la que aumentaría el número de sus propiedades durante los años venideros. Se decía que obtu-

vo el dinero para comprarlas fundamentalmente copiando un manuscrito de Tito Livio y vendiéndolo por la principesca suma de ciento veinte florines de oro.

Su padre se había visto obligado en otro tiempo a abandonar la ciudad endeudado hasta las cejas; ahora Poggio contemplaba la posibilidad de crear en ella lo que llamaba su «Academia», en la que soñaba con retirarse un día a vivir a lo grande. «He conseguido un busto de mujer de mármol, completamente intacto, que me gusta mucho», escribía un año más tarde. «Fue hallado un día en que estaban cavando para poner los cimientos de cierta casa. Me encargué de que me lo trajeran aquí y luego de enviarlo a mi pequeño jardín de Terra Nova, que pienso decorar con antigüedades.»[245] Refiriéndose a otro tesoro de estatuas que compró, decía que «cuando lleguen, las colocaré en mi pequeño gimnasio». Academia, jardín, gimnasio: Poggio estaba recreando, al menos en su fantasía, el mundo de los antiguos filósofos griegos. Y estaba ansioso por aplicarle un fuerte barniz estético. Comenta que el escultor Donatello vio una de las estatuas «y la elogió muchísimo».

No obstante, la vida de Poggio no estaba perfectamente asentada ni era segura. En un momento dado, en 1433, cuando prestaba servicio como secretario apostólico del papa Eugenio IV (el sucesor de Martín V), se produjo en Roma una violenta insurrección popular contra el papado. Disfrazado de monje, el pontífice dejó a sus seguidores que se defendieran solos y zarpó en un pequeño barco con el que pensaba llegar a través del Tíber hasta el puerto de Ostia, donde lo aguardaba una nave perteneciente a sus aliados de Florencia. Aunque la muchedumbre amotinada que se agolpaba a las orillas del río lo reconoció y lanzó contra la barca

una auténtica lluvia de piedras, el papa logró escapar. Poggio no tuvo tanta suerte: cuando huía de la ciudad fue capturado por una de las bandas de enemigos del pontífice. Las negociaciones para su liberación se rompieron y finalmente se vio obligado a pagar un rescate de su propio bolsillo consistente en una importante suma de dinero.

Pero de un modo u otro logró corregir tarde o temprano todas esas alteraciones de su mundo y regresar a sus libros y a sus estatuas, a sus traducciones y disputas eruditas, y reanudar la imparable acumulación de riqueza. Esa serie de cambios graduales en su vida culminó con una decisión trascendental: el 19 de enero de 1436 se casó con Vaggia di Gino Buondelmonti. Poggio tenía cincuenta y seis años; la novia, dieciocho. El matrimonio no se contrajo por dinero, sino por una forma muy distinta de capital cultural.[246] Los Buondelmonti eran una de las antiguas familias feudales de Florencia, rasgo que Poggio —pese a haberse manifestado en sus elegantes escritos contra la costumbre de enorgullecerse de los linajes aristocráticos— encontraba a todas luces de su gusto. Contra los que ridiculizaron su decisión, escribió un diálogo titulado *¿Debe casarse un viejo?* (*An seni sit uxor ducenda*). Utiliza en él argumentos previsibles, en su mayoría cargados de misoginia, y responde con réplicas también previsibles, muchas de ellas igualmente poco convincentes. Pues bien, según el interlocutor contrario al matrimonio, que es ni más ni menos que Niccolò Niccoli, es una locura que un viejo, y más aún un erudito, cambie su inveterado estilo de vida por otro que le es irremediablemente ajeno, además de peligroso. Puede que la mujer resulte hosca, huraña, destemplada, sucia o perezosa. Si es viuda, insistirá de modo inexorable en hablar de los buenos tiempos vividos con su difunto marido; si es una doncella,

casi con toda seguridad será por temperamento completamente inadecuada a la gravedad de su anciano esposo. Y si hay niños de por medio, el viejo sentirá la amarga pena de saber que los abandonará antes de que alcancen la madurez.

Todo lo contrario, asegura el interlocutor favorable al matrimonio. Un hombre de edad madura compensará la inexperiencia y la ignorancia de una esposa joven, a la que podrá moldear a su antojo, como si fuese de cera. Moderará la sensualidad impetuosa de ella con su prudente mesura, y si la unión es bendecida con el nacimiento de hijos, el anciano padre gozará del respeto debido a su avanzada edad. ¿Por qué debe presumir que su vida será irremediablemente corta? Y, sea cual sea el número de años que el hado le conceda, experimentará el placer inefable de compartir su vida con la persona a la que ama, con un segundo yo. Quizá el momento más convincente lo encontramos cuando Poggio habla con su propia voz para decir, con una sencillez poco habitual en él, que es muy feliz. Niccoli admite que puede haber excepciones a la regla pesimista que él expone.

A decir verdad, y pese a tener una edad a la que, según nuestros parámetros, su esperanza de vida era cortísima, Poggio retoñó, y Vaggia y él vivieron un matrimonio aparentemente feliz, que duró casi un cuarto de siglo. Tuvieron cinco hijos varones —Pietro Paolo, Giovanni Battista, Jacopo, Giovanni Francesco y Filippo— y una hija, Lucrezia, que lograron llegar a la edad adulta. Cuatro de los cinco hijos siguieron la carrera eclesiástica; la excepción fue Jacopo, que llegó a ser un destacado sabio. (Jacopo cometió el error de participar en la conjura de los Pazzi para asesinar a Lorenzo y Giuliano de' Medici, por lo que pereció ahorcado en Florencia en 1478.)

No se sabe qué fue de la amante de Poggio y de sus catorce hijos. Los amigos del humanista recién casado lo felicitaron por su buena fortuna y su rectitud moral; sus enemigos hicieron correr historias acerca de su indiferencia por las personas a las que se había quitado de encima. Según Lorenzo Valla, Poggio retiró inicuamente la solicitud que él mismo había presentado para declarar legítimos a cuatro de los hijos que había tenido con su amante. Puede que la acusación sea una de esas calumnias malévolas, que tanto les gustaba lanzar a los humanistas contra sus rivales, pero también es cierto que no hay indicio alguno de que Poggio se esforzara lo más mínimo por tratar con particular generosidad o amabilidad a las personas a las que había abandonado.

Como seglar que era, Poggio no estaba obligado a abandonar la curia papal después de casarse. Siguió al servicio del pontífice, Eugenio IV, durante los largos años de enconado enfrentamiento entre el papado y los concilios de la Iglesia, de maniobras diplomáticas enloquecidas, de denuncias de herejía, aventuras militares, huidas precipitadas y guerra abierta. A la muerte de Eugenio en 1447, Poggio siguió como secretario apostólico con su sucesor, Nicolás V.

Era el octavo papa al que servía en este puesto y Poggio, casi septuagenario, puede que empezara a estar cansado. En cualquier caso se vio arrastrado en distintas direcciones. La labor de escritor lo ocupaba cada vez más tiempo, y también era cada vez más numerosa la familia a la que tenía que atender. Por otra parte, los estrechos lazos familiares que unían a su esposa con Florencia intensificaron los vínculos que siempre se había encargado él mismo cuidadosamente de mantener con la que él llamaba su ciudad natal, y a la

que volvía al menos una vez al año. No obstante, en muchos sentidos los servicios prestados al nuevo pontífice debieron de ser muy satisfactorios, pues, antes de ser elegido papa, Nicolás V —llamado en el siglo Tommaso da Sarzana— lo había distinguido ya como humanista erudito. Poggio era la encarnación misma del proyecto de educación en los saberes y los gustos clásicos a los que habían dedicado su vida Petrarca, Salutati y otros humanistas.

Poggio, que había sido presentado al futuro papa en Bolonia y que había llegado a conocerlo profundamente, le había dedicado en 1440 una de sus obras, *De infelicitate principum* («Sobre la infelicidad de los príncipes»). Más tarde, en la carta de felicitación que se apresuró a mandarle después de su elección, aseguraba al nuevo pontífice que no todos los príncipes tenían por qué ser necesariamente infelices. Lo cierto es que, desde su elevada posición, ya no podría permitirse los placeres de la amistad y de la literatura, pero al menos podría «convertirse en protector de hombres de genio y hacer que las artes liberales en decadencia levantaran cabeza».[247] «Permitidme que os ruegue, Santo Padre», añadía Poggio, «que no olvidéis a vuestros viejos amigos, entre los cuales tengo la satisfacción de contarme».

A decir verdad, aunque el pontificado de Nicolás V fue en gran manera gratificante, quizá no fuera tan perfectamente idílico como habría soñado el secretario apostólico. Durante este período Poggio tuvo el grotesco rifirrafe con Jorge de Trebisonda del que hemos hablado, lleno de gritos y golpes. Asimismo debió de ofenderle mucho el hecho de que el nuevo papa, como si se tomara en serio la exhortación que le hiciera a convertirse en protector de los hombres de genio, escogiera también como secretario apostólico a su enemigo

más encarnizado, Lorenzo Valla. Poggio y Valla se lanzaron enseguida a una violentísima polémica pública, en la que se mezclaban comentarios sarcásticos acerca de los errores de latín cometidos por uno y otro con observaciones todavía más malévolas acerca de la higiene, el sexo y la familia de cada uno.

Lo desagradable de la polémica debió de intensificar los sueños de retiro que Poggio venía acariciando desde que se había comprado la casa de Terranuova y había empezado a coleccionar restos antiguos. Y el proyecto de retiro no era solo una fantasía privada; en ese momento de su vida era suficientemente famoso como buscador de libros, como erudito, como escritor y como secretario papal, hasta el punto de llamar la atención del público en general. Había cultivado con esmero amistades en Florencia, había emparentado con una familia importante y se había aliado con los intereses representados por los Medici. Aunque había trabajado y vivido en Roma la mayor parte de su edad adulta, los florentinos estaban muy satisfechos de poder decir que era uno de los suyos. El gobierno toscano aprobó un decreto tributario a su favor, señalando que había declarado su intención de acabar retirándose en su tierra natal y de dedicar al estudio el resto de sus días en este mundo. Aunque su actividad literaria no le permitiera adquirir la riqueza que obtenían los que se dedicaban al comercio, decía el decreto, tanto él como sus hijos quedaban en adelante exentos del pago de tributos de todo tipo.

En abril de 1453 murió Carlo Marsuppini, canciller de Florencia. Marsuppini era un perfecto humanista; en el momento de su muerte estaba traduciendo la *Ilíada* al latín. Su cargo no era ya el verdadero centro del poder del estado: la

consolidación de la hegemonía de los Medici había disminuido la significación política de la cancillería. Habían pasado muchos años desde que el dominio de la retórica clásica que tenía Salutati se considerara trascendental para la supervivencia de la República. Pero había quedado establecido el modelo de que este cargo florentino fuera ocupado por un destacado erudito, y es ahí donde se inscriben los dos mandatos de Leonardo Bruni, historiador de altísimas dotes y viejo amigo de Poggio.

La remuneración era muy generosa y el prestigio grandísimo. Florencia concedía a sus cancilleres humanistas todos los signos de respeto y honor que, a juicio de aquella próspera ciudad, enamorada de sí misma, se merecían. Los cancilleres que morían en el ejercicio de su cargo eran honrados con elaborados funerales de estado, muy superiores a los de cualquier otro ciudadano de la República. Cuando a los setenta y tres años le ofrecieron el puesto que había quedado vacante, Poggio lo aceptó. Durante más de cincuenta años había trabajado en la corte de un monarca absoluto; ahora volvería a ella como líder titular de una ciudad que se enorgullecía de su historia de libertad civil.

Poggio prestó servicio como canciller de Florencia durante cinco años. Es evidente que a lo largo de su mandato la cancillería no funcionó de un modo totalmente perfecto; parece que descuidó las obligaciones menos importantes del cargo. Pero cumplió con su papel simbólico y encontró tiempo para trabajar en los proyectos literarios que se había comprometido a realizar. En el primero de esos proyectos, un sombrío diálogo en dos volúmenes *Sobre la miseria de la condición humana* (*De miseria conditionis humanae*), la conversación pasa de un desastre concreto —la caída de Cons-

tantinopla en manos de los turcos— a un repaso general de las catástrofes que acontecen prácticamente a todos los hombres y mujeres de cualquier clase y profesión y en cualquier época. Uno de los interlocutores, Cosimo de' Medici, sugiere que cabría hacer una excepción en el caso de los papas y los príncipes de la Iglesia, que desde luego parece que viven unas vidas de un lujo y una comodidad extraordinarios. Hablando a título personal, Poggio contesta: «Soy testigo —pues he vivido con ellos durante cincuenta años— de que no ha habido ninguno que se considerara a sí mismo en modo alguno feliz, que no se quejara de que esa vida es dañina, inquietante, angustiosa y llena de preocupaciones». [248]

El carácter uniformemente sombrío del diálogo podría hacernos creer que Poggio había sucumbido por completo a la melancolía de la edad provecta, pero la segunda obra de este período, dedicada al mismo Cosimo de' Medici, sugiere algo bien distinto. Basándose en el griego que había estudiado hacía más de medio siglo, Poggio tradujo (al latín) el relato cómico de Luciano de Samosata titulado *El asno*, cuento mágico sobre hechicería y metamorfosis. Y para su tercera empresa se lanzó en otra dirección totalmente distinta y se puso a escribir una obra muy ambiciosa y a todas luces partidista, la *Historia de Florencia*, desde mediados del siglo XIV hasta su propia época. La considerable envergadura de estos tres proyectos —el primero aparentemente propio de un asceta medieval, el segundo acorde con un humanista del Renacimiento, y el tercero digno de un historiador patriota— nos indica la complejidad del carácter de Poggio y de la ciudad a la que representaba. A los ciudadanos de la Florencia del siglo XV estas distintas tendencias les parecían

estrechamente ligadas entre sí, partes de un todo cultural único y complejo.

En abril de 1458, poco después de cumplir los setenta y ocho años, Poggio presentó su dimisión, declarando que deseaba llevar a cabo sus estudios y escribir sus obras como ciudadano particular. Su muerte se produjo dieciocho meses después, el 30 de octubre de 1459. Como había dimitido de su cargo, el gobierno florentino no pudo honrarle con unos grandiosos funerales de estado, pero fue enterrado con la debida pompa en la iglesia de la Santa Croce y se colocó un retrato suyo, obra de Antonio Pollaiuolo, en la sala de uno de los palacios de la ciudad. El municipio encargó también una estatua suya, que fue erigida delante de la catedral, Santa Maria del Fiore. Cuando un siglo después, en 1560, fue remodelada la fachada del Duomo, la estatua fue trasladada a otra zona del edificio y ahora forma parte de un grupo escultórico que representa a los doce apóstoles. Supongo yo que para cualquier cristiano piadoso será un honor desempeñar ese papel, pero no me puedo imaginar que Poggio se sintiera completamente satisfecho de acabar de ese modo. Siempre estuvo decidido a recibir un reconocimiento público apropiado.

Hoy día gran parte de ese reconocimiento se ha esfumado. Su tumba en la iglesia de la Santa Croce ha desaparecido, desplazada por las de otros personajes célebres. A decir verdad, su ciudad natal ha sido rebautizada y ahora se llama Terranuova Bracciolini en honor de su ilustre hijo, y en 1959, con motivo del quinto centenario de su muerte, fue erigida una estatua suya en la arbolada plaza de la localidad. Pero pocos de los que pasan junto a ella, camino de las tiendas de oportunidades de las fábricas de moda de las inme-

diaciones, tendrán la menor idea de quién es el personaje conmemorado.

No obstante, en sus correrías en busca de libros antiguos a comienzos del siglo XV, Poggio realizó una hazaña asombrosa. Los textos que puso de nuevo en circulación le dieron derecho a reclamar un puesto de honor entre los florentinos más ilustres de su época: Filippo Brunelleschi, Lorenzo Ghiberti, Donatello, Fra Angelico, Paolo Uccello, Luca Della Robbia, Masaccio, Leon Battista Alberti, Filippo Lippi, o Piero Della Francesca. A diferencia de la grandiosa cúpula de Brunelleschi, la más grande construida desde la Antigüedad clásica, el maravilloso poema de Lucrecio no recorta su silueta sobre el cielo. Pero su recuperación cambió para siempre el paisaje del mundo.

Capítulo 10

EL GIRO

Hoy día se conservan más de cincuenta manuscritos del *De rerum natura*, una cantidad sorprendentemente grande, aunque debió de haber muchos más. Una vez que se impuso comercialmente la ingeniosa tecnología de Gutenberg, no tardaron en venir las ediciones impresas. Las impresiones solían llevar un prólogo con las advertencias y abjuraciones de rigor.

En las postrimerías del siglo XV, el dominico Girolamo Savonarola dominó durante varios años Florencia, convertida en una «república cristiana» estricta. Los apasionados y carismáticos sermones de Savonarola habían hecho que muchos florentinos, tanto de las élites como de la plebe, adoptaran durante un breve período un talante de intenso arrepentimiento. La sodomía fue perseguida como un crimen merecedor de pena capital; los banqueros y los príncipes mercaderes fueron censurados por sus exagerados lujos y su indiferencia hacia los pobres; el juego fue prohibido, lo mismo que los cánticos, las danzas y otras formas de deleite mundano. El acto más memorable de los turbulentos años de Savonarola fue la famosa «Hoguera de las Vanidades», cuando los seguidores más ardientes del fraile recorrieron las calles requisando los objetos pecaminosos —espejos, cos-

méticos, vestidos tentadores, cancioneros, instrumentos de música, barajas de naipes y otros objetos de juego, pinturas y esculturas de tema pagano, y las obras de los poetas antiguos— y arrojándolos a una enorme pira levantada en la Piazza Della Signoria.

Después de algún tiempo, la ciudad se cansó de su frenético puritanismo y el 23 de mayo de 1498 Savonarola fue cargado de cadenas junto con sus dos principales socios y quemado en la hoguera en el mismo lugar en el que había montado el espectáculo de la destrucción de la cultura. Pero cuando estaba en la cúspide de su poder y sus palabras llenaban todavía a los ciudadanos de temor piadoso y de odio, dedicó una serie de sus sermones cuaresmales a atacar a los filósofos antiguos, destacando en particular a un grupito de ellos por ser especialmente ridículos. «¡Escuchad, mujeres!», predicaba a la multitud. «Dicen que este mundo está hecho de átomos, esto es, de esas partículas diminutas que vuelan por el aire.»[249] Es indudable que saboreando tamaña absurdidad, exhortaba a sus oyentes a burlarse sonoramente de ella: «¡Reíos, mujeres, de los estudios de esos eruditos!».

En mil cuatrocientos noventa y tantos, pues, unos sesenta o setenta años después de que el poema de Lucrecio volviera a ponerse en circulación, el atomismo estaba lo bastante presente en Florencia como para que valiera la pena ridiculizarlo. Su presencia no significaba que sus planteamientos fueran asumidos sin reserva como verdaderos. Ninguna persona prudente habría dado un paso al frente para decir: «Creo que el mundo está hecho únicamente de átomos y vacío; que tanto en nuestro cuerpo como en nuestra alma no somos más que estructuras maravillosamente complejas

de átomos unidos entre sí de forma transitoria y destinados a separarse un día». Ningún ciudadano respetable habría dicho abiertamente: «El alma muere con el cuerpo. No hay juicio después de la muerte. El universo no fue creado para nosotros por ningún poder divino, y todo el concepto de más allá es una fantasía y una superstición». Nadie que quisiera vivir en paz se habría levantado en público y habría tomado la palabra para decir: «Los predicadores que nos dicen que vivamos con temor y temblando de miedo mienten. A Dios no le interesan lo más mínimo nuestros actos y aunque la naturaleza es hermosa y complicada, no hay prueba alguna de que tras ella se oculte un designio inteligente. Lo que debería importarnos es la búsqueda del placer, pues el placer es el fin supremo de la existencia». Nadie habría afirmado: «La muerte no significa nada para nosotros y no nos preocupa en absoluto». Pero estas ideas subversivas de Lucrecio se filtrarían y saldrían a la superficie cuando la imaginación renacentista llegara a sus cotas más altas.

Precisamente por la época en la que Savonarola exhortaba a sus oyentes a reírse de la locura de los atomistas, un joven florentino copiaba en silencio para su propio uso la totalidad del *De rerum natura.* Aunque podamos detectar la influencia del poema en los famosos libros que escribiría más tarde, no lo menciona de forma directa en ellos ni una sola vez. Era demasiado prudente para hacerlo. Pero el manuscrito al que nos referimos fue identificado de forma concluyente en 1961: el autor de la copia es Nicolás Maquiavelo. La copia de Lucrecio que hizo Maquiavelo se conserva en la Biblioteca Vaticana, y es el MS Rossi 884.[250] ¿Qué mejor sitio para un vástago de Poggio, el secretario apostólico? A partir del pontificado del papa humanista Nicolás V, el

amigo de Poggio, los textos clásicos ocuparían un lugar de honor en la Biblioteca Vaticana.

No obstante, las advertencias de Savonarola respondían a preocupaciones auténticas: las convicciones expresadas con tanta fuerza poética en la obra de Lucrecio eran prácticamente la definición del ateísmo que habría dado cualquier manual: o, mejor dicho, cualquier inquisidor. Su irrupción en la vida intelectual del Renacimiento dio lugar a una gran variedad de respuestas angustiadas por parte precisamente de los que reaccionaron con más fuerza ante él. Una de esas respuestas fue la de Marsilio Ficino, el gran humanista florentino de mediados del siglo XV. Cuando apenas contaba veinte años, Ficino se sintió profundamente turbado por la lectura del *De rerum natura* y emprendió la tarea de escribir un comentario erudito sobre el poeta al cual llamaba «nuestro brillante Lucrecio».[251] Pero, cuando recuperó el sentido —es decir, cuando recobró la fe—, quemó ese comentario. Atacó a los que llamaba «lucrecianos» y pasó buena parte de su vida adaptando a Platón para edificar una ingeniosa defensa filosófica del cristianismo. Otra respuesta consistió en disociar el estilo poético de Lucrecio de sus ideas. Parece que esa disociación fue justamente la táctica seguida por Poggio: el humanista se enorgullecía de su hallazgo, como de tantos otros que hizo, pero nunca se solidarizó con el pensamiento lucreciano ni se enfrentó abiertamente a él. En sus composiciones latinas, Poggio y sus amigos más íntimos, como Niccoli, podían tomar prestada la elegancia de las expresiones y los giros de una gran variedad de textos paganos, pero al mismo tiempo sabían guardar muy bien las distancias de sus ideas más peligrosas. En efecto, ya en el momento culminante de su carrera Poggio no dudó en acu-

sar a su rival más encarnizado, Lorenzo Valla, de herejía por seguir al maestro de Lucrecio, Epicuro.[252] Una cosa es disfrutar del vino, escribía Poggio, y otra muy distinta cantar sus alabanzas, como, según decía, hacía Valla, servidor del epicureísmo.[253] Valla iba incluso más lejos que el propio Epicuro, añade Poggio, al atacar la virginidad y alabar la prostitución: «Las manchas de tu sacrílego discurso no se lavarán por medio de palabras», comentaba Poggio ominosamente, «sino por el fuego, del que espero que no te libres».

Habría cabido esperar que Valla diera la vuelta sencillamente a semejante acusación y recordara que al fin y al cabo había sido su rival el que había vuelto a poner en circulación a Lucrecio. El hecho de que no lo hiciera indica que Poggio había sabido guardar discretamente las distancias con las consecuencias de su descubrimiento. Pero también cabría hablar de lo limitada que fue al principio la circulación del *De rerum natura*. Cuando a comienzos de la década de 1430, en una obra titulada *De voluptate* («Sobre el placer»), Valla escribió las alabanzas de la bebida y del sexo que Poggio aseguraba encontrar tan repugnantes, el manuscrito del poema de Lucrecio seguía en manos de Niccoli.[254] Su existencia, que había sido anunciada con tanto júbilo en las cartas intercambiadas por los humanistas, quizá contribuyera a estimular un nuevo interés por el epicureísmo, pero Valla es probable que tuviera que basarse en otras fuentes y en su fértil imaginación para elaborar su alabanza del placer.

El interés por una filosofía pagana radicalmente opuesta a los principios fundamentales del cristianismo comportaba sus riesgos, como indica la invectiva de Poggio. La réplica de Valla nos permite vislumbrar un tercer tipo de respuesta

al fermento epicúreo del siglo XV. La estrategia es lo que podríamos denominar de «abjuración ideológica». Las ideas que condena Poggio estaban presentes en su *De voluptate*, admitía Valla, pero no eran suyas, sino las de un portavoz del epicureísmo que interviene en un diálogo literario.[255] Al final de la obra, no es el epicureísmo, sino la ortodoxia cristiana, expresada por el monje Antonio Raudense, la que es declarada vencedora con toda claridad: «Cuando Antonio Raudense hubo acabado así su discurso, no nos levantamos de inmediato. Se apoderó de nosotros una admiración inmensa por unas palabras tan piadosas y tan acordes con la religión».[256]

Y sin embargo, en medio de su diálogo, Valla elabora una defensa notablemente eficaz y constante de los principios básicos del epicureísmo: la sabiduría que supone retirarse de la trabajosa rivalidad al plácido jardín de la filosofía («Desde la seguridad de la orilla te reirás de las olas, o mejor de los que son golpeados por las olas»), la primacía del placer carnal, las ventajas de la moderación, el carácter perverso y antinatural de la abstinencia sexual, y la negación de cualquier vida más allá de esta. «Es evidente», afirma el epicúreo, «que no hay premios para los que mueren, y desde luego tampoco hay castigos.»[257] Y por si esta formulación comportara alguna ambigüedad, aun situando a las almas humanas al margen de todas las demás criaturas, insiste en este punto para evitar cualquier equívoco:

> Según mi Epicuro … no queda nada del ser vivo después de su descomposición, y en el concepto «ser vivo» incluía al hombre lo mismo que al león, al lobo, al perro y a todas las demás cosas que alientan. Y yo estoy completamente de acuerdo. Ellos comen y también comemos nosotros; ellos beben, y nosotros también; ellos duermen, y nosotros también. Engendran hijos, conciben, paren y alimentan a sus crías de un modo que no difiere en nada del

> nuestro. Poseen cierta dosis de razón y de memoria, unos más que otros, y nosotros un poco más que ellos. Somos como ellos en casi todo; por último, mueren y nosotros también morimos, y tanto unos como otros morimos por completo.

Si entendemos con claridad este concepto —«por último, mueren y nosotros también morimos, y tanto unos como otros morimos por completo»—, nuestra determinación debería ser igualmente clara: «Por consiguiente, retengamos todo el tiempo que nos sea posible (¡y ojalá sea mucho!) esos placeres carnales de los que no cabe dudar y que no volveremos a tener en otra vida no se nos escapen y no los dejemos escapar».[258]

Cabría sostener que Valla escribió estas palabras solo para que el lector viera cómo eran luego derrotadas por las sobrias admoniciones del monje Raudense:

> Si vieras la forma de un ángel junto a la de tu amada, la amada te parecería tan horrible y grosera que te apartarías de ella como del semblante de un cadáver y dirigirías toda tu atención a la belleza del ángel. Una belleza, añadiría, que no inflama el deseo, sino que lo apaga, y que inspira un santísimo temor religioso.[259]

Si esta interpretación es correcta, el *De voluptate* es un intento de poner freno a la subversión.[260] Consciente de que tanto él como sus contemporáneos se habían visto expuestos a la atracción venenosa de Lucrecio, Valla decidió no suprimir la contaminación, como había intentado hacer Marsilio Ficino, sino reventar el absceso exponiendo los argumentos del epicureísmo al aire purificador de la religión cristiana.

Poggio, el enemigo de Valla, llegaba, sin embargo, a la conclusión opuesta: el marco del cristianismo y la forma

dialógica del *De voluptate* no eran, en su opinión, más que una tapadera útil para que Valla llevara a cabo públicamente un ataque tan escandaloso como subversivo contra la doctrina cristiana. Y aunque el odio malsano de Poggio podría hacernos dudar de la validez de esta interpretación, la célebre demostración que hizo Valla de la falsedad de la llamada «Donación de Constantino» sugiere que no era ni mucho menos un inocente pensador ortodoxo. Desde esta perspectiva, *De voluptate* sería un texto relativamente radical y subversivo al que se habría puesto delante una piadosa hoja de parra para proteger de algún modo a su autor, un sacerdote que continuaría maniobrando para obtener el puesto de secretario apostólico que por fin consiguió.

¿Cómo podemos resolver el conflicto entre estas dos interpretaciones tan opuestas, es decir: subversión o contención? Es sumamente improbable que a una distancia cronológica tan grande alguien llegue a encontrar las pruebas que permitan dar una respuesta definitiva a esta cuestión; si es que alguna vez existieron dichas pruebas. De hecho, la cuestión en sí implica una seguridad programática y una claridad que tendrían muy poco que ver con la situación real de los intelectuales en los siglos XV y XVI.[261] El número de las personas que habrían adoptado plenamente en toda su integridad el epicureísmo radical, en la medida en que lo hubieran entendido, habría sido pequeñísimo. Así, por ejemplo, en 1484 se prohibió dar cristiana sepultura al poeta florentino Luigi Pulci porque había negado los milagros y había dicho que «el alma es solo … en un pan blanco recién hecho un piñonate».[262] Pero para muchas de las mentes más especulativas del Renacimiento las ideas que salieron a la luz en 1417 con la recuperación del poema de Lucrecio y el re-

novado interés por el epicureísmo, no constituían un sistema filosófico o ideológico completamente desarrollado. Envuelta en su hermosa y seductora poesía, la visión de Lucrecio constituía un profundo reto intelectual y creativo.

Lo que importaba no era su aceptación, sino su movilidad, la renovada movilidad de un poema que había permanecido intacto en una o a lo sumo en dos bibliotecas monásticas durante varios siglos, la movilidad de los argumentos epicúreos, que habían sido silenciados primero por paganos hostiles a ellos y luego por cristianos igualmente hostiles, la movilidad de unas quimeras, unas especulaciones a medio formar, de unas dudas apenas musitadas, de unas concepciones peligrosas.

Poggio quizá lograra distanciarse del contenido del *De rerum natura*, pero lo cierto es que él fue el primero en dar el paso decisivo al sacar el poema de la estantería en la que yacía olvidado, al mandarlo copiar y al enviar la copia a sus amigos de Florencia. Una vez que la obra fue puesta de nuevo en circulación, lo difícil no era ya leerla (siempre y cuando se tuvieran, por supuesto, los debidos conocimientos de latín), sino discutir su contenido abiertamente o tomarse en serio sus ideas. Valla encontró la forma de tomar un argumento fundamental del epicureísmo —el elogio del placer como bien supremo— y darle una expresión comprensiva por medio de un diálogo. Este argumento es separado de la estructura filosófica que le había dado su peso original y finalmente rechazado. Pero el epicúreo del diálogo habla en defensa del placer con una energía, una sutileza y una capacidad de persuasión que no se habían escuchado durante más de un milenio.

En diciembre de 1516 —casi un siglo después de que se produjera el descubrimiento de Poggio— el Sínodo de Florencia, un influyente grupo de clérigos de alto rango, prohibió la lectura de Lucrecio en las escuelas. La elegancia de su latín quizá tentara a algunos maestros a mandárselo leer a sus discípulos, pero debía ser vetado, decían los clérigos, por ser «una obra lasciva e inmoral, en la que se intenta por todos los medios demostrar la mortalidad del alma». Los violadores del decreto eran amenazados con la condenación eterna y una multa de diez ducados.

Puede que esta prohibición limitara su circulación y frenara eficazmente la publicación de Lucrecio en Italia, pero ya era demasiado tarde. Para entonces ya había aparecido una edición impresa en Bolonia, otra en París y otra en Venecia en la imprenta del gran Aldo Manuzio. Y en Florencia el distinguido editor Filippo Giunti había sacado una edición preparada por Pier Candido, al que Poggio había conocido bien en la corte de Nicolás V.

La edición de Giunti incorporaba enmendaciones propuestas por el destacado militar, erudito y poeta de origen griego Michele Marullo Tarcaniota. Marullo, cuyo retrato pintó Botticelli, era bien conocido en los círculos humanistas italianos. A lo largo de su inquieta carrera escribió hermosos himnos paganos inspirados por Lucrecio, sobre cuya obra se volcó con notable intensidad. En 1500 se hallaba reflexionando sobre las complejidades textuales del *De rerum natura* cuando, vestido con su armadura, tuvo que salir de Volterra para enfrentarse a las tropas de César Borgia, a la sazón concentradas en la costa cerca de Piombino. Llovía a mares y los campesinos le aconsejaron que no intentara cruzar el río Cecina debido a la crecida. Al parecer contestó

que de niño un gitano le había dicho que no era a Neptuno, sino a Marte a quien debía temer. Cuando estaba cruzando el río, su caballo resbaló y lo tiró al agua; se dice que murió maldiciendo a los dioses. En sus alforjas se encontró una copia del poema de Lucrecio.

Puede que se hiciera correr la anécdota de la muerte de Marullo a modo de cuento aleccionador —hasta un hombre tan tolerante como Erasmo comentaba que Marullo escribía como si fuera pagano—, pero la fábula no logró apagar el interés por Lucrecio. Y ni siquiera las propias autoridades eclesiásticas, muchas de las cuales simpatizaban con el humanismo, mostrarían unanimidad de criterios respecto a sus peligros. En 1549 se propuso incluir *Sobre la naturaleza de las cosas* en el Índice de Libros Prohibidos —la lista de los libros que los católicos tenían expresamente prohibido leer, finalmente derogada en 1966—, pero la propuesta fue retirada a instancias del poderoso cardenal Marcello Cervini, que fue elegido papa unos años más tarde. (Su pontificado duró menos de un mes, del 9 de abril al 1 de mayo de 1555.) El comisario general de la Inquisición, Michele Ghislieri, también se opuso a las exhortaciones a la eliminación del *De rerum natura*. Calificó a Lucrecio como autor de uno de los numerosos libros paganos que podían leerse solo si se interpretaban como fábulas. Ghislieri, que también fue elegido papa en 1566, centró el máximo interés de su pontificado en la lucha contra los herejes y los judíos y dejó de perseguir la amenaza planteada por los poetas paganos.

De hecho, los intelectuales católicos abordaron las ideas de Lucrecio a través de la fábula. Aunque lamentaba que Marullo sonaba «igual que un poeta pagano», Erasmo escribió un diálogo de ficción llamado *El epicúreo*, uno de cuyos

personajes, Hedonio, pretende demostrar que «no existen hombres más epicúreos que los piadosos cristianos».[263] Los cristianos que ayunan, lamentan sus pecados y mortifican su carne quizá no parezcan hedonistas, pero lo que pretenden es llevar una vida honesta, y «nadie lleva una vida más placentera que los que viven una vida honesta».

Si esta paradoja nos parece un simple juego de prestidigitación, un amigo de Erasmo, Tomás Moro, llevaría mucho más lejos la aproximación al epicureísmo en su famosísima obra, *Utopía* (1516). Hombre erudito, profundamente inmerso en los textos paganos griegos y latinos que Poggio y sus contemporáneos habían vuelto a poner en circulación, Moro era también un asceta cristiano piadoso que llevaba un cilicio debajo de la ropa y se flagelaba hasta hacerse sangre. Su audacia especulativa y su incansable inteligencia le permitieron captar la fuerza de lo que había resurgido del mundo antiguo y al mismo tiempo sus ardientes convicciones católicas lo llevaron a definir los límites que consideraba peligroso traspasar, tanto él como cualquier otra persona. Esto es, supo explorar con brillantez las tensiones ocultas en el personaje de «humanista cristiano», con el que él mismo se identificaba.

La *Utopía* comienza con una dura acusación de Inglaterra como país en el que los nobles, que viven ociosamente del trabajo de los demás, explotan a sus colonos recaudando constantemente tributos, en el que el cercamiento de las tierras para la cría de ganado lanar condena a incontables millares de pobres a una vida de hambre o delincuencia, y en el que las ciudades están rodeadas de horcas, pudiéndose a menudo ver colgando de una sola hasta veinte ladrones sin

el más leve indicio de que un castigo tan terrible disuada a nadie de cometer siempre el mismo delito.

Esta descripción de una realidad tan espantosa —y Holinshed, cronista del siglo XVI cuenta que durante el reinado de Enrique VIII fueron condenados a la horca setenta y dos mil ladrones— se contrapone a la de una isla imaginaria, Utopía (nombre que significa «No lugar» en griego), cuyos habitantes están convencidos de que «toda o la mayor parte de la felicidad humana» está en la búsqueda del placer. Este principio fundamental del epicureísmo, como deja bien claro la obra, está en la base de la oposición entre la sociedad honesta de los utopienses y la sociedad corrupta y viciosa de la Inglaterra de su tiempo. Es decir, Moro se daba cuenta con toda claridad de que el principio del placer —el principio cuya expresión más poderosa tenemos en el espectacular himno a Venus de Lucrecio— no es un mejoramiento decorativo de la vida rutinaria; es una idea radical que, si se tomara en serio, lo cambiaría todo.

Moro situaba su Utopía en la parte más remota del mundo. Su descubridor, dice Moro al principio de la obra, fue un hombre que «acompañó a Américo Vespucio en los tres últimos viajes de los cuatro que hizo, cuya relación se lee ya por todas partes. No volvió con él de su último viaje», pues tanto porfió que al fin consiguió ser uno de los que se quedaron de guarnición en el lugar más apartado de la aventura de los viajeros a tierras extrañas.

Leyendo a Américo Vespucio y reflexionando en torno a las tierras recién descubiertas llamadas en su honor «América», Moro se fijó en una de las observaciones que hacía Vespucio acerca de los pueblos con los que se había encontrado: «Como su vida está tan entregada a los placeres»,

había escrito el descubridor, «la llamaré epicúrea».[264] Moro debió de estremecerse al darse cuenta de que podía utilizar los descubrimientos para explorar algunas de las inquietantes ideas que habían vuelto a tener aceptación tras la reaparición del *De rerum natura* de Lucrecio. Al fin y al cabo, la asociación no era tan sorprendente: el florentino Américo Vespucio formaba parte de los ambientes humanistas en los que circulaba el *De rerum natura*. Los utopienses, escribía Moro, se inclinan a creer «que no debe prohibirse ningún placer, con tal de que de él no venga mal alguno». Y su comportamiento no solo tiene que ver con la costumbre; es una postura filosófica: «En esto parecen inclinarse más de lo que debieran a compartir la opinión de [la escuela de] los que defienden el placer considerándolo, si no ya la felicidad absoluta y completa, sí al menos parte principal de ella». Esa «escuela» es la escuela de Epicuro y Lucrecio.

El escenario en el que los sitúa, en la parte más remota de la más remota parte del mundo, permitía a Tomás Moro manifestar una noción que a sus contemporáneos les resultaba sumamente difícil expresar, a saber, la de que los textos paganos recuperados por los humanistas tenían a un tiempo una vitalidad irresistible, pero también eran muy extraños.[265] Habían sido inyectados de nuevo en la corriente sanguínea intelectual de Europa después de muchos siglos durante los cuales habían sido olvidados casi por completo, y suponían no una continuidad o una recuperación, sino más bien un profundo trastorno. En realidad eran voces de otro mundo, un mundo tan distinto como lo era el Brasil de Vespucio de la Inglaterra de Moro, y su poder venía tanto de su distancia como de su elocuente lucidez.

La invocación al Nuevo Mundo permitía a Tomás Moro articular una segunda respuesta trascendental a los textos que tanto fascinaban a los humanistas. Moro insistía en que dichos textos había que entenderlos no como ideas filosóficas aisladas, sino como expresiones de todo un modo de vida vivido en unas circunstancias físicas, históricas, culturales y sociales determinadas. La descripción del epicureísmo de los utopienses solo tenía sentido para Moro en el contexto más general de toda una vida.

Pero esa vida, pensaba Tomás Moro, debía ser para todos. El escritor inglés se tomaba en serio la afirmación, tan ardientemente hecha en *La naturaleza de las cosas*, de que la filosofía de Epicuro iba a liberar a toda la humanidad de su abyecta miseria. O más bien se tomaba en serio su universalidad, que es el significado que se esconde tras el término griego «católico». No bastaba con que el epicureísmo iluminara a una pequeña élite en un jardín bien cercado; debía aplicarse a toda la sociedad en su conjunto. La *Utopía* es un proyecto visionario, pero muy detallado, de su aplicación, desde la vivienda pública hasta la asistencia sanitaria universal, desde los centros de atención a la infancia hasta la tolerancia religiosa o la jornada laboral de seis horas. El sentido de la famosa fábula de Tomás Moro es imaginar las condiciones que harían posible que toda una sociedad convirtiera la búsqueda de la felicidad en un objetivo colectivo.

Para Tomás Moro, esas condiciones debían empezar por la abolición de la propiedad privada. De lo contrario la avaricia de los humanos, su afán de «nobleza, magnificencia, esplendor y majestad», conduciría de modo irremediable a la distribución desigual de la riqueza que condena a un gran sector de la población a llevar una vida de miseria, resenti-

miento y delincuencia. Pero no bastaba con el comunismo. Algunas ideas debían ser prohibidas. En concreto, decía Moro, los utopienses imponen castigos muy severos, incluida la forma más rigurosa de esclavitud, a todo el que niegue la existencia de la Divina Providencia o del más allá.

La negación de la Providencia y la negación del más allá eran los dos grandes pilares que sustentaban todo el poema de Lucrecio. Así pues, Tomás Moro abrazaba imaginariamente el epicureísmo —en la aceptación más firme e inteligente de esta corriente de pensamiento desde que Poggio recuperara el *De rerum natura* un siglo antes— y al mismo tiempo eliminaba cuidadosamente todo lo que tenía de esencial. Todos los ciudadanos de su Utopía son exhortados a buscar el placer; pero los que creen que el alma muere con el cuerpo o creen que el universo es gobernado por el azar, dice Tomás Moro, son encarcelados y reducidos a la esclavitud.

Ese trato tan riguroso era la única forma en que podía concebir Tomás Moro que se hiciera realidad la búsqueda de la felicidad, y no solo por parte de una pequeña minoría privilegiada de filósofos que se han retirado de la vida pública. Las personas debían creer, como mínimo, que había un designio general de la Providencia —no solo en el estado, sino también en la estructura misma del universo— y debían creer también que las normas mediante las cuales se supone que organizan la búsqueda del placer y por lo tanto regulan su comportamiento habían sido reforzadas por los designios de esa Providencia. La forma en que debería operar ese reforzamiento sería a través de la fe en los premios y castigos en el más allá. De lo contrario, según la teoría de Tomás Moro, sería imposible reducir de modo drástico, como él de-

seaba, los terribles castigos y los extravagantes premios que mantenían en orden la sociedad injusta en la que vivía.[266]

Comparados con los patrones vigentes en la época de Moro, los utopienses son sorprendentemente tolerantes: no imponen una sola doctrina religiosa oficial ni aplican el suplicio a los que no se conforman con ella. Los ciudadanos de Utopía tienen permiso para venerar al dios que les plazca e incluso para compartir sus creencias con otros, siempre y cuando lo hagan de forma serena y racional. Pero no existe tolerancia alguna para los que piensan que su alma se disuelve a la hora de la muerte junto con el cuerpo ni para los que dudan de que los dioses, si es que existen, se interesan por las acciones de la humanidad. Esos individuos son una amenaza, pues ¿qué va a impedirles hacer lo que les plazca? Los utopienses no tienen a esos descreídos por humanos, dice Tomás Moro, y desde luego los consideran indignos de formar parte de la comunidad: «Tampoco los cuentan entre los ciudadanos, pues si el miedo no se lo impidiese, no cumplirían las leyes ni respetarían las instituciones».

«Si el miedo no lo impidiese»: el miedo podría ser eliminado en el jardín del filósofo, entre una élite minoritaria de ilustrados, pero no puede ser eliminado de una sociedad entera, si imaginamos esa sociedad habitada por los distintos tipos de gente que existen realmente en el mundo que hemos conocido siempre. Tomás Moro pensaba que, aun contando con toda la fuerza de los condicionamientos sociales utopienses, la naturaleza humana induciría a los hombres a recurrir a la fuerza o al engaño para conseguir sus deseos. La opinión de Moro estaba condicionada sin duda por su ferviente catolicismo, pero Maquiavelo, que era considerablemente menos piadoso que el devoto Tomás Moro, llegaba

por esa misma época a idéntica conclusión. Las leyes y las instituciones, pensaba el autor de *El Príncipe*, serían inútiles si no fuera por el miedo.

Tomás Moro intentaba imaginar qué se necesitaría no ya para que unos pocos individuos fueran ilustrados, sino para que toda una república acabara con la crueldad y el desorden, compartiera equitativamente los bienes de la vida, se organizara en torno a la búsqueda del placer, y suprimiera las horcas. Moro llegaba a la conclusión de que todas las horcas, menos unas pocas, podían ser destruidas si y solo si se convencía a las personas de que se imaginaran las horcas (y los premios) en otra vida. Sin esos suplementos imaginarios, el orden social se vendría irremediablemente abajo, mientras cada individuo intentaba satisfacer sus deseos: «Podéis estar seguros de que semejante individuo, con astucia o por la fuerza, burlaría las leyes de su país; y ese hombre no teme nada que esté por encima de las leyes humanas, puesto que sus esperanzas no van más allá de la vida de su cuerpo». Tomás Moro estaba plenamente dispuesto a admitir la ejecución pública de quien pensara y enseñara otra cosa.

Los utopienses imaginarios de Moro tienen unos motivos prácticos, instrumentales, para imponer la fe en la Providencia y en el más allá: están convencidos de que no pueden confiar en nadie que no tenga esas creencias. Pero Moro, como cristiano devoto, tenía otras motivaciones: las propias palabras de Jesús: «¿No se venden dos pajaritos por un as? Sin embargo, ni uno de ellos cae en tierra sin la voluntad de vuestro Padre», dice Jesús a sus discípulos, y añade: «Cuanto a vosotros, aun los cabellos todos de vuestra cabeza están contados» (Mateo 10, 29-30). Parafraseando este

versículo, Hamlet dice que hay «una providencia especial para la caída de los pajaritos». En la cristiandad, ¿quién iba a atreverse a discutir eso?

En el siglo XVI un pequeño fraile dominico, Giordano Bruno, daría una respuesta en ese sentido. Hacia 1584, Bruno, a la sazón de treinta y seis años, tras huir de su convento de Nápoles y vagar sin cesar por Italia y por Francia, recaló en Londres. Hombre brillante, audaz, deliciosamente carismático y al mismo tiempo insoportablemente porfiador, sobrevivió improvisando el apoyo de distintos protectores, enseñando el arte de la memoria, y dando clases sobre diversos aspectos de lo que llamaba la Filosofía Nolana, cuyo nombre deriva del de la ciudad de Nola, la pequeña localidad próxima a Nápoles en la que había nacido. Esa filosofía tenía varias raíces, que se entrecruzaban en una mezcla exuberante y a menudo sorprendente, y una de ellas era el epicureísmo. De hecho, hay numerosos indicios de que el *De rerum natura* trastornó y transformó todo el universo de Bruno.

Durante su estancia en Inglaterra, escribió y publicó una marea de obras extrañas. Podemos calibrar la increíble audacia de estas obras fijándonos en las implicaciones de un solo pasaje de una de ellas, *La expulsión de la bestia triunfante*, aparecida en 1584. El pasaje —citado aquí a partir de la estupenda traducción de Ingrid D. Rowland— es bastante largo, pero su extensión viene precisamente muy al caso. Mercurio, el mensajero de los dioses, cuenta a Sofía todas las cosas que Júpiter le ha encargado hacer. He aquí lo que le ha ordenado:

> Te diré. Ha ordenado que hoy a mediodía estén perfectamente maduros dos melones entre todos los demás del melonar de Franzino; pero que no se

recojan sino tres días después, cuando no se juzguen buenos para comer. Quiere que al mismo tiempo, del azufaifo que está al pie del monte de Cicala, en Casa de Gioan Bruno, se cojan treinta azufaifas perfectas, que diecisiete caigan al suelo todavía verdes, y que haya quince roídas por los gusanos. Que Vasta, la mujer de Albenzio, mientras quiere rizarse los cabellos de las sienes, se queme cincuenta y siete por haber calentado el hierro; pero que no se abrase la cabeza, y que por esta vez no blasfeme cuando sienta su hedor, sino que lo aguante con paciencia. Que del estiércol de su buey nazcan doscientos cincuenta y dos escarabajos, de los cuales mueran catorce pisados por el pie de Albenzio, veintiséis mueran vueltos del revés, veintidós vivan en un hoyo, ochenta vayan en peregrinación por el corral, cuarenta y dos se retiren a vivir debajo del madero que hay junto a la puerta, dieciséis vayan haciendo rodar su pelota por donde mejor les plazca, y el resto corra el albur de la fortuna.[267]

Y eso no es ni mucho menos todo lo que tiene que hacer Mercurio:

A Laurenza, cuando se peine, que se le caigan diecisiete pelos, trece se le rompan, y de ellos diez renazcan en el plazo de tres días, y los otros siete no vuelvan a salirle. La perra de Antonio Savolino quede preñada de cinco cachorrillos, de los cuales, llegado su tiempo, vivan tres, y que a dos los tiren; y de aquellos tres, el primero sea parecido a su madre, el segundo sea cruzado, y el tercero sea en parte parecido a su padre y en parte al perro de Polidoro. En ese tiempo óigase cantar al cuco desde la Starza, y no emita ni más ni menos de doce graznidos; y luego váyase y estese en las ruinas del castillo Cicala once minutos, y desde ahí váyase volando a Scarvaita; y de lo que haya de ser luego, proveeremos más tarde.

El trabajo de Mercurio solo en este pequeño rincón de un pequeño rincón de la Campania no acaba aquí:

Que la falda que está cortando maese Danese en la tabla salga torcida. Que de las traviesas de la cama de Costantino se vayan doce chinches, y que se instalen en la cabecera: siete de las más grandes, cuatro de las más pequeñas y una de las medianas; y de lo que haya de ser de ellas esta noche a la luz de la vela, ya proveeremos. Que a esa misma hora, a los quince minutos, se le caiga a la vieja de Fiurulo la tercera muela de abajo de la mandíbula derecha debido al movimiento de la lengua, que habrá pasado por el paladar cuatro veces; la cual caída se producirá sin sangre y sin dolor, porque la di-

> cha muela habrá llegado al término de sus temblores, que habrán durado precisamente diecisiete revoluciones lunares anuales. Que a la centésima duodécima embestida Ambruoggio despache y acabe el negocio con su mujer, y que no la deje preñada esta vez, sino a la próxima con la semilla en la que habrá convertido el puerro hervido que está comiendo actualmente con salsa de vino y pan de mijo. Que al hijo de Martinello empiecen a salirle los pelos de la pubertad en la pechera y juntamente empiece a hacer gallos con la voz. Que a Martino, cuando quiera levantar una aguja rota del suelo, se le rompa debido al esfuerzo el cordón rojo de los calzones…

Evocando con un detalle alucinante la aldea en la que había nacido, Giordano Bruno representaba una farsa filosófica cuya finalidad era mostrar que la Providencia Divina, al menos tal como se entendía popularmente, es un disparate. Los detalles eran todos deliberadamente triviales, pero lo que estaba en juego era importantísimo: burlarse de la afirmación de Jesús, cuando dice que hasta los pelos de la cabeza de un individuo están todos contados corría el riesgo de provocar una visita muy desagradable de la policía del pensamiento. La religión no era cosa de broma, al menos para los oficiales encargados de imponer la ortodoxia. No trataban a la ligera ni siquiera los chistes más banales. En Francia, un aldeano llamado Isambard fue detenido porque cuando un fraile anunció al acabar la misa que iba a decir unas palabritas sobre Dios, exclamó: «Bueno, pero cuantas menos, mejor».[268] En España, un sastre llamado García López, después de que el cura anunciara el largo número de cultos que estaban programados para la semana siguiente, comentó en tono jocoso al salir de la iglesia: «Cuando éramos judíos nos fastidiaban una vez al año con la Pascua, y ahora parece que sea Pascua y día de ayuno cada día».[269] García López fue denunciado a la Inquisición.

Pero Giordano Bruno estaba en Inglaterra. A pesar de los tenaces esfuerzos que hizo Tomás Moro durante su etapa de

canciller por crear una, en Inglaterra no llegó haber nunca Inquisición. Aunque seguía siendo muy posible que un individuo tuviera graves problemas por hablar sin la debida cautela, es probable que Bruno se sintiera allí más libre de decir lo que pensaba o, en su caso, de soltar una risotada tremendamente subversiva. Esa risotada tenía, sin embargo, un matiz filosófico: si uno se toma en serio la tesis que afirma que la Providencia Divina llega incluso a controlar la caída de un pajarito o el número de pelos que tiene cada uno en la cabeza, prácticamente no existe límite alguno, desde las motas de polvo que revolotean en un haz de luz hasta las conjunciones planetarias que se producen en lo alto del cielo. «Tienes mucho que hacer, Mercurio», dice Sofía en tono de conmiseración.

Sofía se da cuenta de que se necesitarían miles de millones de lenguas para describir todo lo que tiene que suceder, aunque solo fuera en un instante, en una pequeña aldea de la Campania. Con tales proporciones, nadie podría envidiar al pobre Júpiter. Pero entonces Mercurio reconoce que la cosa no funciona así: no hay un dios artífice fuera del universo, dando órdenes a gritos, imponiendo premios y castigos, y definiéndolo todo. Semejante idea es absurda. En el universo hay un orden, sí, pero un orden ínsito en la naturaleza de las cosas, en la materia que todo lo compone, desde las estrellas hasta los hombres o las chinches. La naturaleza no es una cosa abstracta, sino una madre prolífica, que produce todo lo que existe. En otras palabras, hemos entrado en el universo de Lucrecio.

Ese universo no era para Bruno un lugar de melancólico desencanto. Por el contrario, le resultaba apasionante constatar que el mundo no tiene límites ni en el espacio ni en el

tiempo, que las cosas más grandes están hechas de las más pequeñas, que los átomos, los componentes de todo lo que existe, unen la unidad y el infinito. «El mundo está bien como está», decía, eliminando, como si fueran telarañas, innumerables discursos sobre la angustia, la culpa y el arrepentimiento.[270] Era absurdo buscar la divinidad en el cuerpo maltrecho y lacerado del Hijo y absurdo también soñar con encontrar al Padre en un cielo remoto. «Tenemos el conocimiento», decía, «no para buscar la divinidad lejos de nosotros cuando la tenemos cerca; está dentro de nosotros más que nosotros mismos.» Y Bruno extendía su jovialidad filosófica incluso a su vida cotidiana. Era, según observaba un florentino de su época, «un compañero delicioso a la mesa, muy dado a la vida epicúrea».[271]

Como Lucrecio, Bruno avisaba del peligro de centrar toda nuestra capacidad de amar y desear en un solo objeto de deseo obsesivo. Pensaba que estaba perfectamente bien satisfacer los apetitos sexuales del cuerpo, pero que era absurdo confundir esos apetitos con la búsqueda de las últimas verdades, las verdades que solo la filosofía —por supuesto la Filosofía Nolana— podía suministrar. No es que esas verdades fueran abstractas e incorpóreas. Todo lo contrario. Giordano Bruno quizá fuera la primera persona en más de un milenio en darse plenamente cuenta de toda la fuerza, filosófica y erótica a la vez, que tenía el himno de Lucrecio a Venus. En su incesante proceso de generación, destrucción y regeneración, el universo es intrínsecamente sexual.

Bruno pensaba que el protestantismo militante que encontró en Inglaterra y en otros países era tan beato y tan estrecho de miras como el catolicismo de la Contrarreforma del que había salido huyendo. Sentía el más absoluto des-

precio por todo el fenómeno del odio sectario. Lo que más apreciaba era el valor de defender la verdad frente a los idiotas beligerantes que estaban siempre dispuestos a acallar todo lo que ellos eran incapaces de entender. Ese valor lo encontraba fundamentalmente en el astrónomo Copérnico, quien, según dice, había sido «ordenado por los dioses para que fuera la aurora que debía preceder la salida del sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia».[272]

La teoría de Copérnico, según la cual la Tierra no era el punto fijo situado en el centro del universo, sino un planeta que gira alrededor del Sol, seguía siendo, cuando la defendía Giordano Bruno, una idea escandalosa, anatema tanto para la Iglesia como para las autoridades académicas. Y Bruno logró llevar aún más lejos el escándalo del pensamiento copernicano: no existía ningún centro del universo, afirmaba, el centro no era ni la Tierra ni el Sol. Por el contrario, decía citando a Lucrecio, había muchos mundos,[273] en los que las semillas de las cosas, en su infinitud, se mezclarían sin duda para formar otras razas de hombres y otros seres. Todas las estrellas fijas observadas en el cielo son soles, diseminados por el espacio infinito. Muchas de esas estrellas tienen satélites que giran a su alrededor como la Tierra gira en torno a nuestro Sol. El universo no tiene que ver con nosotros, con nuestro comportamiento ni con nuestro destino; nosotros somos solo una minúscula parte de algo inconcebiblemente grande. Y eso no debería asustarnos. Antes bien, deberíamos mirar el mundo con asombro, con gratitud y respeto.

Aquellas ideas, todas y cada una de ellas, eran peligrosísimas, y de nada le serviría a Bruno decir, en su afán por conciliar su cosmología con las Sagradas Escrituras, que la Biblia servía más como guía moral que como pauta para confeccionar el mapa del firmamento. Puede que muchos le dieran tácitamente la razón, pero no era prudente decir semejantes cosas en público, y menos aún darlas a la imprenta.

Giordano Bruno no fue, ni mucho menos, el único científico brillante de Europa que se replanteó la naturaleza de las cosas: no cabe casi duda alguna de que debió de conocer en Londres a Thomas Harriot, quien construyó el telescopio más grande de Inglaterra, observó las manchas solares, dibujó la superficie lunar, estudió los satélites de los planetas, propuso la teoría de que los planetas no giraban en círculos perfectos, sino en órbitas elípticas, elaboró una cartografía matemática, descubrió la ley de la refracción y realizó grandes avances en el terreno del álgebra.[274] Muchos de esos descubrimientos se adelantaron a los que hicieron famosos a Galileo, Descartes y otros. A Harriot, sin embargo, no se le ha atribuido ninguno de ellos: no se han descubierto hasta hace poco entre la multitud de papeles que dejó inéditos a su muerte. Entre esos papeles había una minuciosa lista que había confeccionado de los ataques lanzados contra él en los que se le acusaba de ateo por su adhesión al atomismo. Sabía que esos ataques no harían más que intensificarse si publicaba cualquiera de sus descubrimientos, y prefirió la vida antes que la fama. ¿Quién puede culparle por eso?

Bruno, en cambio, no podía quedarse callado. «Así, a la luz de los sentidos y de la razón», dice de sí mismo, «con la llave de la investigación más diligente, abrió los claustros de la verdad que nos era dado abrir, desnudó la naturaleza que

estaba cubierta y velada, dio los ojos a los topos y la luz a los ciegos … Soltó la lengua a los mudos, que no sabían y no osaban expresar sus intrincados sentimientos.»[275] De pequeño, recuerda en *De innumerabilibus et immenso*, poema latino escrito siguiendo el modelo de Lucrecio, había creído que no existía nada más allá del Vesubio, pues sus ojos no podían ver más allá del gran monte. Ahora sabía que formaba parte de un mundo infinito y no podía encerrarse de nuevo en la estrechísima celda mental en la que su cultura aseguraba obstinadamente que vivía.

De haberse quedado en Inglaterra —o en Frankfurt o en Zurich, en Praga o en Wittenberg, por donde también anduvo—, tal vez habría podido encontrar la forma de seguir en libertad, aunque le habría resultado muy difícil. Pero en 1591 tomó la fatal decisión de regresar a Italia, a lo que él creía la seguridad de Padua y de Venecia, famosas por su independencia. Dicha seguridad resultaría ilusoria: denunciado por su protector a la Inquisición, Bruno fue detenido en Venecia y extraditado a Roma, donde fue encerrado en una cárcel del Santo Oficio cerca de la basílica de San Pedro.

El interrogatorio y el proceso de Giordano Bruno duraron ocho años, y la mayor parte de ese tiempo se lo pasó rebatiendo los cargos de herejía que se le imputaban, reiterando su visión filosófica, refutando terribles acusaciones y utilizando su prodigiosa memoria para definir una y otra vez sus opiniones concretas. Amenazado finalmente con la tortura, negó el derecho de los inquisidores a determinar qué opiniones eran heréticas y cuáles otras eran ortodoxas. Aquel desafío fue la gota que colmó el vaso. El Santo Oficio no reconocía límites a su suprema jurisdicción: ni límites territoriales ni personales, como no fueran el papa y sus car-

denales. Se arrogaba el derecho a juzgar y, si era necesario, a perseguir a todo el mundo y en cualquier parte. Era el árbitro supremo de la ortodoxia.

Ante un público de curiosos, Bruno fue obligado a hincarse de rodillas y condenado como «hereje impenitente, pernicioso y tenaz». No era ningún estoico; es indudable que se sentía aterrado por el espeluznante destino que lo aguardaba. Pero un espectador, un católico alemán, apuntó las extrañas palabras que aquel hereje impenitente pronunció en el momento de ser condenado y excomulgado: «No replicó nada, sino que dijo en tono amenazador: "Puede que os dé más miedo a vosotros imponerme esa condena que a mí aceptarla"».

El 17 de febrero de 1600 el dominico fue suspendido *a divinis*, le afeitaron la cabeza, lo obligaron a montar en un asno y fue conducido a la hoguera que se había levantado en Campo de' Fiori. Se había negado firmemente a arrepentirse durante innumerables horas mientras lo exhortaban a hacerlo distintos grupos de frailes, y también se negó a arrepentirse o simplemente a permanecer callado hasta el final. No se han recogido sus últimas palabras, pero debieron de sacar de quicio a las autoridades, pues ordenaron que le pusieran una mordaza. Y literalmente se la pusieron: según cierta noticia, le metieron una aguja por una mejilla, le traspasaron con ella la lengua, y la sacaron por la otra; con otra aguja le atravesaron los labios y se los sellaron formando una cruz. Cuando pusieron ante él el crucifijo, volvió la cara. La hoguera fue encendida y el fuego hizo el resto. Tras ser quemado vivo, mandaron destruir lo que quedaba de sus huesos y sus cenizas —las diminutas partículas que, según su teoría, volverían a entrar en el grandioso, ale-

gre y eterno círculo de la materia— fueron esparcidas por el aire.

Capítulo 11

VIDAS DESPUÉS DE LA VIDA

Silenciar a Giordano Bruno resultó mucho más fácil que volver a sumir en la oscuridad al *De rerum natura*. El problema era que, una vez que el poema de Lucrecio volvió al mundo de los vivos, las palabras de este visionario poeta de la experiencia humana empezaron a resonar poderosamente en las obras de los autores y artistas del Renacimiento, muchos de los cuales se consideraban cristianos piadosos. Esos ecos —los rastros de un encuentro perceptibles en la pintura o en la poesía épica— resultaban para las autoridades menos alarmantes en el arte que en las obras de los científicos o de los filósofos. La policía del pensamiento de la Iglesia fue llamada pocas veces para que investigara obras de arte con implicaciones heréticas.[276] Pero del mismo modo que las dotes de Lucrecio como poeta contribuyeron a divulgar sus ideas revolucionarias, también esas ideas fueron transmitidas, de una forma muy difícil de controlar, por los artistas que estaban directa o indirectamente en contacto con los círculos humanistas italianos: pintores como Sandro Botticelli, Piero di Cosimo o Leonardo da Vinci, y poetas como Matteo Boiardo, Ludovico Ariosto o Torquato Tasso. Y al cabo de poco tiempo las ideas aparecieron también lejos de Florencia y de Roma.

A finales del siglo XVI, en los escenarios de Londres, Mercucio aleccionaba a Romeo con una descripción fantástica de la reina Mab:

> Es la comadrona entre las hadas; y viene en una forma no mayor que la piedra de ágata en el índice de un regidor, arrastrada por un tronco de pequeños átomos entrando por la nariz de los hombres mientras duermen.
>
> (*Romeo y Julieta*, I.iv.55-59)

«... Un tronco de pequeños átomos»: Shakespeare esperaba, por tanto, que su público popular entendiera al momento que Mercucio evocaba cómicamente un objeto increíblemente pequeño. Ya es interesante en sí, y más interesante todavía en el contexto de una tragedia que gira en torno al poder compulsivo del deseo en un mundo cuyos principales personajes niegan con claridad toda perspectiva de vida después de la muerte:

> Aquí, aquí me he de quedar con gusanos que son tus camareras: ¡Oh, aquí pondré mi descanso eterno...!
>
> (V.iii.108-110)

Los años de Giordano Bruno en Inglaterra no habían pasado en vano. El autor de *Romeo y Julieta* compartió con Spenser, Donne, Bacon y otros su interés por el materialismo de Lucrecio. Aunque Shakespeare no había ido ni a Oxford ni a Cambridge, su latín era lo bastante bueno como para permitirle leer el poema de Lucrecio por su cuenta. En cualquier caso, parece que conoció personalmente a John Florio, amigo de Bruno, y puede que discutiera a Lucrecio también con su colega el dramaturgo Ben Jonson, cuya co-

pia firmada del *De rerum natura* se ha conservado y se halla en la actualidad en la Biblioteca Houghton de Harvard.[277]

Es indudable que Shakespeare se habría encontrado con Lucrecio en uno de sus libros favoritos, los *Ensayos* de Montaigne. Los *Ensayos*, publicados en francés en 1580 y traducidos al inglés por Florio en 1603, contienen casi cien citas directas de *Sobre la naturaleza de las cosas*. Y no es solo cuestión de citas: existe una profunda afinidad entre Lucrecio y Montaigne, una afinidad que va más allá de cualquier pasaje en concreto.

Montaigne tenía en común con Lucrecio el desprecio por una moralidad impuesta por una serie de pesadillas acerca del más allá; insistía en la importancia de los sentidos y en las evidencias del mundo material; le desagradaban profundamente la mortificación ascética y la violencia contra la carne, aunque fueran autoinfligidas; y valoraba como un tesoro la libertad y la satisfacción interior. Al afrontar el miedo a la muerte, Montaigne tiene influencias del estoicismo y del materialismo de Lucrecio, pero es este último el que constituye su guía principal, que lo lleva a la exaltación de los placeres carnales.

La épica filosófica impersonal de Lucrecio no proporcionaba desde luego ninguna guía para el gran proyecto que tenía Montaigne de representar las vueltas y revueltas de su ser físico y mental:

> No soy excesivamente aficionado ni a las ensaladas ni a las frutas, excepto a los melones. Mi padre odiaba toda clase de salsas, y a mí me gustan todas … Hay en nosotros movimientos inconstantes y desconocidos. Pues los rábanos, por ejemplo, primero los encontraba de mi agrado, luego desagradables, y ahora vuelven a ser de mi agrado.[278]

Pero este intento maravillosamente excéntrico de meter todo su yo en el texto se basa en la visión del cosmos material que Poggio despertó del sueño eterno en 1417.

«El mundo no es más que un movimiento continuo», escribe Montaigne en «Sobre el arrepentimiento»:

> En él todas las cosas se mueven sin cesar, la tierra, las peñas del Cáucaso, las pirámides de Egipto, con el movimiento general y con el suyo. La constancia misma no es más que un movimiento más lánguido.

Y por mucho que piensen que son ellos los que escogen si se mueven o si se están quietos, los humanos no son una excepción: «Nuestro proceder habitual», dice Montaigne en un ensayo «Sobre la inconstancia de nuestras acciones», «es seguir las inclinaciones de nuestros apetitos, a derecha, a izquierda, arriba, abajo, según nos lleve el viento de las ocasiones».

Como si esa forma de plantear las cosas diera todavía al hombre demasiado control, el pensador continúa y subraya, citando a Lucrecio, que el carácter de todos los giros que da el hombre son de naturaleza absolutamente aleatoria: «No vamos; nos dejamos llevar, como las cosas que flotan, unas veces suavemente, otras con violencia, según las aguas sean turbulentas o estén en calma: "¿No vemos acaso que la gente no sabe lo que quiere / y que va siempre buscando y cambiando de sitio / como si quisiera quitarse de encima una carga?"». Y la efímera vida intelectual de la que forman parte sus ensayos no es muy distinta: «De un tema hacemos mil, y multiplicando y subdividiendo caemos en la infinidad de los átomos de Epicuro». Mejor que ningún otro autor —incluido el propio Lucrecio—, Montaigne expresa cómo es

desde dentro pensar, escribir y vivir en un universo epicúreo.

Al hacerlo, Montaigne vio que tenía que abandonar por completo uno de los sueños más queridos de Lucrecio: el de estar plácidamente tranquilo en tierra contemplando el naufragio que padecen otros. Se dio cuenta de que no había ningún acantilado sólido en el que permanecer de pie; ya estaba a bordo de un barco. Montaigne compartía plenamente con Lucrecio el escepticismo epicúreo ante los incansables esfuerzos por alcanzar la fama, el poder y la riqueza, y apreciaba su abandono del mundo y su retiro a la privacidad de su estudio, rodeado de libros, en la torre de su castillo. Pero parece que esa retirada no hizo más que intensificar su conciencia del movimiento perpetuo, de la inestabilidad de las formas, de la pluralidad de los mundos, de los cambios de rumbo aleatorios a los cuales era tan inclinado como cualquier otra persona.

El carácter escéptico de Montaigne lo mantuvo alejado de la seguridad dogmática del epicureísmo. Pero su inmersión en el *De rerum natura*, tanto en su estilo como en sus ideas, lo ayudó a entender su experiencia de la vida vivida y a describir esa experiencia, junto con los frutos de sus lecturas y sus reflexiones, con la mayor fidelidad posible. Lo ayudó también a expresar su rechazo del miedo piadoso, a fijar su punto focal en este mundo y no en el más allá, a articular su desprecio por el fanatismo religioso, su fascinación por las sociedades supuestamente primitivas, su admiración por lo sencillo y lo natural, su aborrecimiento por la crueldad, su profunda concepción de los hombres como animales y, en consecuencia, su profunda simpatía por otras especies de animales.

Era con el espíritu de Lucrecio con el que Montaigne decía en «Sobre la crueldad» que renunciaba con gusto a «ese reino imaginario que nos dan sobre las demás criaturas», admitía que casi no podía ver que retorcieran el cuello a un pollo, y confesaba que «no puedo negar a mi perro las caricias que me hace o que me pide, aunque no sea el momento oportuno».[279] Y en ese mismo espíritu se burla en la «Apología de Raimundo de Sabunde» de la fantasía que hace de los hombres el centro del universo:

> ¿Pues por qué no iba a decir un ansarón: «Todas las partes del universo tienen que ver conmigo; la tierra me sirve para andar, el sol para iluminarme, las estrellas para inspirarme sus influjos; esta comodidad me la procuran los vientos, aquella las aguas; no hay nada que esta bóveda celeste mire más favorablemente que a mí; soy el mimado de la naturaleza»?[280]

Y cuando Montaigne reflexionaba sobre la noble muerte de Sócrates, era siempre con el espíritu de Lucrecio con el que se fijaba en el detalle menos plausible —y más epicúreo— del momento, y así decía en «Sobre la crueldad» que el gran hombre sintió un «estremecimiento de placer ... al rascarse la pierna cuando le despojaron de los hierros».[281]

Encontramos las huellas de Lucrecio de inmediato en las reflexiones de Montaigne sobre dos de sus temas favoritos: el sexo y la muerte.[282] Al recordar que «la cortesana Flora decía que no se había acostado nunca con Pompeyo sin que dejara en él señales de sus mordiscos», Montaigne cita inmediatamente unos versos de Lucrecio: «Estrechan fuertemente aquello que tanto han deseado y clavan a menudo los dientes sobre los tiernos labios» («Que nuestro deseo lo aumentan las dificultades»). Anima a aquellos cuya pasión sexual es demasiado potente a «disiparla» y en «Sobre la di-

versión» cita un escabroso consejo de Lucrecio —«Expulsa el humor retenido sobre cualquier cuerpo»— añadiendo: «Pues yo provechosamente he aplicado este remedio». Y cuando intenta vencer la timidez y reflejar la verdadera experiencia del acto sexual, considera que no se ha compuesto descripción más asombrosa —más adecuada, dice literalmente— que los versos de Lucrecio sobre Venus y Marte citados por encima de «Lo que dice Virgilio»:

> Los feroces trabajos de la guerra los rige Marte, señor de las armas, que suele reclinar su cabeza en tu regazo, rendido por la eterna herida del amor, y así, echando hacia atrás su delicado cuello, levanta hacia ti la mirada y apacienta de amor sus ojos ávidos, sin saciarse jamás, y queda tendido, suspenso su aliento de tus labios. Mientras reposa así sobre tu cuerpo santo, oh diosa, inclínate hacia él y derrama de tus labios dulces voces persuasivas.

Montaigne cita los versos latinos y ni siquiera intenta dar una versión francesa que esté a la altura de esta descripción; simplemente se detiene a saborear la perfección de esas formas de expresión, «tan vivas, tan profundas».

Hay momentos, raros y poderosos, en los que un escritor, desaparecido durante largo tiempo de la faz de la tierra, parece que se planta delante de ti y te habla directamente, como si te trajera un mensaje que no tuviera nada que ver con los demás. Da la sensación de que Montaigne experimentó ese lazo de intimidad con Lucrecio, un lazo que lo ayudó a aceptar la perspectiva de su propia desaparición. Recuerda que en cierta ocasión vio morir a un hombre que en los últimos momentos se quejaba sin cesar de que su destino cortase el hilo de la historia que tenía entre manos. Nadie expresa mejor lo absurdo de semejante queja que Lucrecio en sus versos cuando dice: «A todo esto no añaden: "Ya no te queda ni el deseo de esas cosas"». Por lo que a él respecta, dice

Montaigne, «deseo … que la muerte me encuentre plantando mis coles, pero sin preocuparme de ella, y menos todavía siento dejar mi huerto inacabado» («Que filosofar es prepararse a morir»).[283]

Morir «sin preocuparse de la muerte», pensaba Montaigne, era un objetivo mucho más difícil de conseguir que de plantear: le fue preciso reunir todos los recursos de su poderosa inteligencia para atender y obedecer a lo que él consideraba que era la voz de la naturaleza. Y esa voz, a su juicio, hablaba sobre todo a través de las palabras de Lucrecio. Según Montaigne, la naturaleza dice:

> Salid … de este mundo como en él habéis entrado. El mismo tránsito que hicisteis de la muerte a la vida, sin pasión y sin horror, hacedlo de nuevo de la vida a la muerte. Vuestra muerte es una de las piezas del orden del universo, es una de las piezas de la vida del mundo.
>
> Los mortales viven prestándose la vida unos a otros…
>
> Y como corredores se pasan la antorcha de la vida.
>
> («Que filosofar es prepararse a morir»)[284]

Lucrecio era para Montaigne la guía más segura para comprender la naturaleza de las cosas y para modelar el yo a fin de que viva la vida con placer y se enfrente a la muerte con dignidad.

En 1989, Paul Quarrie, a la sazón bibliotecario de Eton College, compró en una subasta por doscientas cincuenta libras un ejemplar de la magnífica edición de Denys Lambin del *De rerum natura*, de 1563. La correspondiente explicación del catálogo decía que en las guardas del libro había muchos comentarios marginales en latín y en francés, pero el nombre de su propietario se había perdido. Los especialistas enseguida confirmaron lo que Quarrie había sospechado

en cuanto tuvo el libro en sus manos: se trataba de la copia personal de Lucrecio de Michel de Montaigne, en la que podían apreciarse señales directas del apasionado interés del ensayista por el poema.[285] El nombre de Montaigne había sido tachado de su ejemplar de Lucrecio, por eso se tardó tanto en descubrir quién había sido su propietario. Pero en un comentario tremendamente heterodoxo escrito en latín en el reverso de la tercera guarda, Montaigne dejó una curiosa prueba de que el libro era suyo: «Como los movimientos de los átomos son tan variados», escribió, «no es increíble que los átomos se unieran en otro tiempo de este modo, o que lo hagan de nuevo en el futuro de este mismo modo, dando vida a otro Montaigne».[286]

El escritor francés se esforzó en marcar los numerosos pasajes del poema que le parecía que iban «contra la religión» al negar los principios fundamentales del cristianismo: la creación *ex nihilo*, la Divina Providencia, y el juicio después de la muerte. El miedo a la muerte, decía en un comentario marginal, es la causa de nuestros vicios. Sobre todo, señalaba una y otra vez, el alma es corpórea: «El alma es corpórea» (296); «El alma y el cuerpo tienen una unión extrema» (302); «El alma es mortal» (306); «El alma, como el pie, es una parte del cuerpo» (310); «El cuerpo y el alma están indisolublemente unidos» (311). Son notas de lectura, no afirmaciones propias. Pero dan muestra de una fascinación por las conclusiones más radicales que podían extraerse del materialismo de Lucrecio. Y aunque fuera conveniente mantener en secreto esa fascinación, es evidente que la respuesta de Montaigne no fue la única, ni mucho menos.

También en España, donde la vigilancia de la Inquisición era muy grande, se leyó el poema de Lucrecio en copias im-

presas que cruzaron la frontera procedentes de Italia o de Francia y en manuscritos que pasaban con sigilo de mano en mano. A comienzos del siglo XVII Alonso de Olivera, médico de la princesa Isabel de Borbón, poseyó una edición francesa publicada en 1565. En una almoneda de libros efectuada en 1625, el poeta Francisco de Quevedo adquirió una copia manuscrita de la obra por solo un real.[287] El escritor sevillano y aficionado a las antigüedades Rodrigo Caro poseía dos ejemplares, editados en Amberes en 1566, en su biblioteca, cuyo inventario se llevó a cabo en 1647; y en el monasterio de Guadalupe, el padre Zamora guardaba, al parecer, en su celda una edición de Lucrecio publicada en Amsterdam en 1663. Como descubriera Tomás Moro cuando intentó comprar todas las traducciones protestantes de la Biblia para quemarlas, la imprenta había hecho que resultara terriblemente difícil acabar con un libro. Y eliminar un conjunto de ideas de vital importancia para permitir el desarrollo de nuevos avances científicos en materia de física y astronomía resultó incluso más difícil.

Y no sería porque no lo se lo propusieron. He aquí un intento llevado a cabo en el siglo XVII de conseguir lo que no pudo hacer la ejecución de Giordano Bruno:

> Nada sale de los átomos.
>
> Todos los cuerpos del mundo resplandecen con la hermosura de sus formas.
>
> Sin ellas el orbe sería solo un caos inmenso.
>
> Al principio creó Dios todas las cosas, para que ellas pudieran engendrar algo.
>
> Ten en nada aquello de lo que no puede salir nada.
>
> Tú, Demócrito, no formas nada nuevo a partir de los átomos.
>
> Los átomos no producen nada, luego los átomos no son nada.[288]

Son las palabras de una oración en latín que se recomendaba recitar a diario a los jóvenes jesuitas de la Universidad de Pisa para que los librara de lo que sus contemporáneos consideraban una tentación particularmente dañina. La finalidad de la oración era exorcizar el atomismo y afirmar que la forma, la estructura y la hermosura de las cosas eran obra de Dios. Los atomistas habían encontrado motivo de alegría y de maravilla en las cosas como son: Lucrecio veía el universo como un himno constante e intensamente erótico a Venus. Pero el novicio jesuita obediente debía repetirse cada día que la única alternativa al orden divino que podía ver que se ensalzara en torno a él en la extravagancia del arte barroco era un mundo frío, estéril y caótico de átomos sin significado alguno.

¿Por qué era tan importante todo aquello? Como había dejado patente Tomás Moro en su *Utopía*, la Divina Providencia y los premios y castigos del alma después de la muerte no eran creencias negociables, ni siquiera en las fantasías irónicas acerca de los pueblos no cristianos que habitaban en los confines del mundo conocido. Pero los utopienses no basaban su insistencia doctrinal en sus conocimientos de física. ¿Por qué iban entonces los jesuitas, la orden religiosa más agresiva y al mismo tiempo la más refinada intelectualmente del catolicismo de su época, a comprometerse con la ingrata tarea de intentar acabar con los átomos? Al fin y al cabo, la idea de las semillas invisibles de las cosas no había desaparecido nunca del todo durante la Edad Media. La idea fundamental de que había unos elementos constituyentes básicos del universo —los átomos— había sobrevivido a la pérdida de los textos antiguos. Podía incluso hablarse de los átomos sin demasiado peligro, con tal de que se dijera que habían sido puestos en movimiento y en orden

por la Divina Providencia. Y ahí se quedaron, al alcance de las esferas más altas de la Iglesia católica, desafiando a las mentes especulativas deseosas de enfrentarse a la nueva ciencia. ¿Por qué, pues, se llegó a pensar en la madurez del Renacimiento —al menos en algunos ámbitos— que los átomos suponían una amenaza tan grande?

La respuesta más simple es que la recuperación y la vuelta a la circulación del *De rerum natura* de Lucrecio permitieron asociar la idea misma de los átomos, en cuanto sustrato último de todo lo que existe, con muchas otras teorías peligrosas. Fuera de contexto, la idea de que todas las cosas pudieran estar compuestas de innumerables partículas invisibles no parecía particularmente turbadora. Al fin y al cabo el mundo tenía que estar compuesto de *algo*. Pero el poema de Lucrecio devolvía a los átomos el contexto que les faltaba, y sus implicaciones —para la moralidad, la política, la ética y la teología— eran profundamente desagradables.

Esas implicaciones no se hicieron patentes de inmediato para todo el mundo. Puede que Savonarola se burlara de los intelectuales eruditos que pensaban que el mundo estaba hecho de partículas invisibles, pero al menos en ese punto lo que perseguía con sus palabras era hacer reír, no invitaba a llevar a cabo un auto de fe. Pensadores católicos como Erasmo o Tomás Moro podían meditar seriamente, como hemos visto, sobre cómo integrar ciertos elementos del epicureísmo en la religión cristiana. Y parece que cuando Rafael pintó en 1509 la *Escuela de Atenas* —su magnífica visión de la filosofía griega— en el Vaticano, estaba en absoluto seguro de que todo el legado clásico, y no solo las obras de una minoría selecta, podía vivir en armonía con la doctrina cristiana que era discutida seriamente por los teólogos re-

presentados en la pared frontera. Platón y Aristóteles ocupaban un lugar de preferencia en la luminosa escena pintada por Rafael, pero bajo la gran arcada caben también todos los grandes pensadores antiguos, incluidos —si las identificaciones tradicionales son correctas— Hipatia de Alejandría y Epicuro.

A mediados de siglo, esa seguridad ya no era posible. En 1551 los teólogos reunidos en el Concilio de Trento habían resuelto de una vez por todas, al menos para su propia satisfacción, los debates que habían girado en torno a la naturaleza exacta del misterio fundamental del cristianismo. Habían confirmado como dogma de la Iglesia los sutiles argumentos con los que, basándose en Aristóteles, Tomas de Aquino había intentado en el siglo XIII conciliar la transustanciación —la metamorfosis del pan, el agua y el vino consagrados en el cuerpo y la sangre de Cristo— con las leyes de la física. La distinción que establecía Aristóteles entre los «accidentes» y la «sustancia» de la materia permitía explicar cómo una cosa que tenía exactamente el aspecto, el olor y el sabor de un trozo de pan podía realmente (y no solo simbólicamente) ser la carne de Cristo. Lo que percibían los sentidos humanos eran solo los accidentes del pan; la sustancia de la hostia consagrada era Dios.

Los teólogos de Trento presentaban esos ingeniosos argumentos no como una teoría, sino como la verdad, una verdad a todas luces incompatible con Epicuro y Lucrecio. El problema de Epicuro y Lucrecio no era su paganismo —al fin y al cabo Aristóteles también era pagano—, sino su física. El atomismo negaba en absoluto la distinción fundamental entre sustancia y accidentes, y por consiguiente suponía una amenaza para todo aquel grandioso edificio intelectual

basado en cimientos aristotélicos. Y esa amenaza llegó precisamente en el momento en que los protestantes habían organizado el ataque más serio que había sufrido la doctrina católica. Ese ataque no se basaba en el atomismo —ni Lutero, ni Zwinglio ni Calvino eran epicúreos, como tampoco lo habían sido Wycliffe ni Hus—, pero las fuerzas más combativas de la Contrarreforma católica, viéndose acorraladas, pensaron que la reaparición del materialismo antiguo había abierto un segundo frente sumamente peligroso. De hecho, el atomismo parecía ofrecer a los partidarios de la Reforma acceso a un arma intelectual de destrucción masiva. La Iglesia estaba decidida a no permitir que nadie pusiera sus manos en esa arma, y su brazo ideológico, la Inquisición, estaba alerta y dispuesta detectar a cualquier signo elocuente de proliferación.

«La fe debe tener la primacía sobre todas las demás leyes de la filosofía», afirmaba un portavoz de los jesuitas en 1624, «de modo que lo que es la palabra de Dios, según la autoridad establecida, no debe quedar desprotegida frente a la falsedad.»[289] Estas palabras eran una clara advertencia destinada a poner coto a cualquier especulación inaceptable: «Lo único que necesita el filósofo para conocer la verdad, que es una y simple, es oponerse a todo lo que sea contrario a la Fe y aceptar lo que esté contenido en la Fe». El jesuita no especificaba ningún destinatario concreto de esta advertencia, pero a sus contemporáneos no les habría costado trabajo alguno entender que sus palabras iban dirigidas en particular contra el autor de una obra científica publicada recientemente y titulada *El ensayista*. Ese autor era Galileo Galilei.

Galileo ya se había visto envuelto en líos por utilizar sus observaciones astronómicas para respaldar la teoría copernicana de que la Tierra giraba alrededor del Sol. Ante las presiones de la Inquisición, había prometido que no seguiría apoyando esa teoría. Pero *El ensayista*, publicado en 1623, demostraba que el científico seguía pisando un terreno enormemente peligroso. Al igual que Lucrecio, Galileo defendía la unicidad del mundo celeste y el mundo terrenal: no había una diferencia esencial, afirmaba, entre la naturaleza del Sol y los planetas y la naturaleza de la Tierra y sus habitantes. Al igual que Lucrecio, creía que en el universo todo podía entenderse mediante el mismo uso disciplinado de la observación y la razón. Al igual que Lucrecio, insistía en el testimonio de los sentidos, incluso, si era necesario, frente a las pretensiones ortodoxas de autoridad. Al igual que Lucrecio, intentaba convertir ese testimonio en una comprensión racional de las estructuras ocultas de todas las cosas. Y finalmente, al igual que Lucrecio, estaba convencido de que por naturaleza esas estructuras estaban constituidas por lo que él llamaba partículas «mínimas», esto es, estaban constituidas por un repertorio limitado de átomos combinados de innumerables maneras.

Galileo tenía amigos en las esferas más altas: *El ensayista* estaba dedicado ni más menos que al nuevo papa, el ilustrado Urbano VIII, quien, cuando todavía era el cardenal Maffeo Barberini, había apoyado con entusiasmo las investigaciones del gran científico de Pisa. Mientras el papa continuara mostrándose dispuesto a protegerlo, Galileo podía contar con seguir expresando en libertad sus opiniones y desarrollar las investigaciones científicas que habían contribuido a generar. Pero el papa recibía constantes presiones para acabar de una vez con lo que muchos miembros de la

Iglesia, y sobre todo los jesuitas, consideraban herejías particularmente perniciosas. El 1 de agosto de 1632, la Compañía de Jesús prohibió y condenó la doctrina de los átomos. Por sí sola, esa prohibición no habría precipitado ninguna medida contra Galileo, pues *El ensayista* había recibido autorización ocho años antes para su publicación. Pero la aparición, también en 1632, del *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* del propio Galileo dio a sus enemigos la oportunidad que habían estado esperando desde hacía largo tiempo: lo denunciaron de inmediato a la Sagrada Congregación del Santo Oficio, como se llamaba oficialmente la Inquisición.

El 22 de junio de 1633, la Inquisición emitió su veredicto: «Decimos, pronunciamos, sentenciamos y declaramos que tú, el dicho Galileo, por las cosas deducidas en el proceso y por ti confesadas como queda arriba reseñado, te has hecho vehementemente sospechoso de herejía ante este Santo Oficio».[290] Protegido todavía por amigos poderosos y, por lo tanto, evitando la tortura y la ejecución, el científico convicto fue sentenciado a cadena perpetua bajo arresto domiciliario. La herejía oficialmente especificada en el veredicto era «haber sostenido y creído doctrinas falsas y contrarias a las Sagradas y Divinas Escrituras, que el Sol es el centro de la Tierra y que no se mueve de oriente a occidente y que la Tierra se mueve y no es el centro del mundo». Pero en 1982, un estudioso italiano, Pietro Redondi, descubrió en los archivos del Santo Oficio un documento que alteraba esta imagen. Dicho documento era un memorándum que detallaba las herejías encontradas en *El ensayista.* Concretamente, el inquisidor veía evidencias de atomismo. El atomismo, explicaba el inquisidor, es incompatible con el segundo canon de la decimotercera sesión del Concilio de Trento, la

que precisaba el dogma de la Eucaristía. «Si se acepta como verdadera esta teoría [de Galileo]», señala el documento, cuando se encuentran en el Santísimo Sacramento «los términos y los objetos del sentido del tacto, la vista, el gusto, etc.», accidentes o rasgos propios del pan y del vino, habrá que decir también, según la misma teoría, que esos rasgos son producidos en nuestros sentidos por «partículas mínimas». Y por tanto habrá que concluir «que en el Sacramento tiene que haber partes sustanciales de pan y de vino», conclusión que constituye una flagrante herejía. Treinta y tres años después de la ejecución de Giordano Bruno, el atomismo seguía siendo una creencia que las fuerzas encargadas de la vigilancia de la ortodoxia estaban decididas a eliminar.

Si bien la eliminación completa resultó imposible, los enemigos de Lucrecio encontraron cierto consuelo en el hecho de que la mayoría de las ediciones impresas incluyeran algún tipo de retractación. Una de las más interesantes la encontramos en el texto utilizado por Montaigne, la edición de 1563 anotada por Denys Lambin.[291] Bien es cierto, reconoce Lambin, que Lucrecio está en contra de la inmortalidad del alma, niega la Divina Providencia, y afirma que el placer es el sumo bien. Pero «aunque el poema en sí es ajeno a nuestra religión debido a sus afirmaciones», dice Lambin, «no por eso es menos poema». Una vez establecida la distinción entre las opiniones de la obra y su mérito artístico, puede reconocerse tranquilamente toda la fuerza de su mérito: «¿Solo un poema? Antes bien, es un poema elegante, un poema magnífico, un poema acreditado, reconocido y elogiado por todos los hombres sabios». ¿Y qué decir del contenido del poema, de «esas ideas desatinadas, locas y absurdas de Epicuro acerca de las conjunciones fortuitas de

los átomos, de los mundos innumerables, etcétera?». Seguros de su fe, continúa diciendo Lambin, los buenos cristianos no tienen de qué preocuparse: «Ni nos resulta difícil refutarlas ni tenemos necesidad alguna de hacerlo, sobre todo cuando son reprobadas con la mayor facilidad por la voz de la propia verdad o por el silencio de todos los demás». La retractación se desdibuja poco a poco hasta convertirse en una declaración de confianza sutilmente mezclada con una advertencia: cántense las alabanzas del poema, pero guárdese silencio en lo concerniente a sus ideas.

La apreciación estética de Lucrecio dependía del dominio del mejor latín, y por eso la circulación del poema se limitó a un grupo minoritario relativamente pequeño. Todo el mundo se daba cuenta de que cualquier intento de hacerlo en general más accesible al público ilustrado habría suscitado profundísimas sospechas y hostilidad por parte de las autoridades. Al parecer pasaron más de doscientos años desde el descubrimiento del texto por Poggio en 1417, hasta que se llevó a cabo un intento real de popularizarlo.

Pero en el siglo XVII la presión de la nueva ciencia, el desarrollo de la especulación intelectual, y el atractivo del propio poema resultaron demasiado grandes e imposibles de contener. El brillante astrónomo, filósofo y sacerdote francés Pierre Gassendi (1592-1655) se dedicó al ambicioso intento de conciliar epicureísmo y cristianismo, y uno de sus discípulos más notables, el dramaturgo Molière (1622-1673), asumió la tarea de realizar una traducción en verso (que, por desgracia, no se ha conservado) del *De rerum natura*. Lucrecio ya había aparecido en francés en una traducción en prosa del abate Michel de Marolles (1600-1681). Poco después, empezó a circular en forma manuscrita una tra-

ducción italiana del matemático Alessandro Marchetti (1633-1714), para desesperación de la Iglesia católica, que durante décadas logró impedir que llegara a la imprenta. En Inglaterra, el acaudalado diarista John Evelyn (1620-1706) tradujo el Libro Primero del poema de Lucrecio; y en 1682 apareció una versión completa en dísticos heroicos del joven erudito, educado en Oxford, Thomas Creech.

La traducción de Creech fue acogida como un logro maravilloso cuando fue publicada, pero por entonces ya circulaba, aunque en forma muy limitada, una traducción inglesa de casi todo el poema también en dísticos, cuyo origen no podía ser más sorprendente. Esta traducción, que no fue dada a la imprenta hasta el siglo XX, era obra de la puritana Lucy Hutchinson, esposa de John Hutchinson, coronel, parlamentario y regicida. Lo más curioso acaso de este singular trabajo es que cuando la erudita traductora dedicó su texto a Arthur Annesley, primer conde de Anglesey, el 11 de junio de 1675, había llegado a odiar sus principios fundamentales —o al menos eso decía— y esperaba que desaparecieran de la faz de la tierra.

Sin duda habría echado sus versos al fuego, decía en la carta autógrafa de su dedicatoria, «si por desgracia no se le hubieran escapado de las manos en una copia perdida». [292] Todo ello suena, por supuesto, a un gesto bien conocido de modestia femenina. Un gesto que la autora acentúa al negarse a traducir varios centenares de versos con descripciones sexualmente explícitas del Libro IV, comentando al margen que «muchas cosas han quedado para que las traduzca una comadrona, más en consonancia con su obsceno oficio que con una delicada pluma». Pero de hecho Lucy Hutchinson no se disculpaba por lo que ella denominaba su

«Musa inspiradora».[293] Antes bien, detestaba «todo el ateísmo y las impiedades» que contenía la obra de Lucrecio.

El Lucrecio «lunático», como lo llamaba Lucy Hutchinson, no es mejor que los demás filósofos y poetas paganos recomendados habitualmente a los discípulos por sus tutores, práctica pedagógica que constituye «un medio gravísimo de corromper a las personas cultas, o al menos de reafirmarlas en esa corrupción del alma, a la que las conduce su pecado original, y de impedir su recuperación, mientras enlodazan todos los torrentes de Verdad que les llegan por obra y gracia divina, con ese fango pagano». Era lamentable y horrible, decía Hutchinson, que ahora, en estos tiempos del Evangelio, los hombres estudiaran a Lucrecio y siguieran sus «doctrinas ridículas, impías y execrables, reavivando la engreída danza casual de los átomos».[294]

¿Por qué, entonces, si realmente esperaba que desapareciera tanta perversidad, se tomó la molestia de preparar una esmerada traducción en verso, de contratar a un copista profesional para que escribiera los cinco primeros libros, y de transcribir cuidadosamente de su puño y letra el Libro VI, junto con los argumentos y los comentarios marginales?

La respuesta que ella misma da a esta pregunta no puede ser más reveladora. Confiesa que al principio no se dio cuenta de lo peligroso que era Lucrecio. Emprendió la traducción de la obra movida «por una curiosidad juvenil, para entender cosas de las que tanto había oído hablar a través de otros».[295] Por medio de este comentario podemos vislumbrar cuáles eran los debates en voz baja, pronunciados no ya en el aula ni desde lo alto del púlpito, sino lejos de los oídos fisgones de las autoridades, en los que eran analizadas y estudiadas las ideas de Lucrecio. Esta mujer dotada de

agudeza y erudición, quería conocer directamente una cosa sobre la que discutían los hombres de su mundo.

Cuando sus convicciones religiosas maduraron, decía Hutchinson, cuando «crecí en la Luz y en el Amor», esa curiosidad y el orgullo que sentía y que en cierto modo siguió sintiendo por la labor realizada empezaron a deteriorarse:

> La poca gloria que gané entre un reducido grupo de amigos íntimos por entender a este poeta indescifrable se convirtió en mi vergüenza, y creo que nunca lo entendí hasta que no aprendí a aborrecerlo, y a temer mantener escarceos lascivos con libros impíos.[296]

Pero en ese caso, ¿por qué habría deseado poner al alcance de otros esos escarceos lascivos?

Hutchinson decía que no había hecho más que obedecer a Anglesey, que le había pedido conocer aquel libro que ahora ella le rogaba que escondiera. Que escondiera, no que destruyera. Algo le impedía aconsejarle que lo arrojara al fuego, algo más que la copia que ya se le había escapado de las manos —¿por qué iba a haberla detenido una cosa así?— y más incluso que el orgullo por la labor realizada. Como ardiente puritana, reflejaba la misma oposición por principio a la censura que tenía Milton. Al fin y al cabo, había «obtenido cierto beneficio de aquella obra, pues me demostró que las supersticiones sin sentido conducen a la razón carnal al ateísmo».[297] Es decir, había aprendido de Lucrecio que las «fábulas» infantiles que supuestamente fomentaban la piedad tenían como consecuencia inducir a la inteligencia racional a la incredulidad.

Quizá Hutchinson pensara también que resultaba extrañamente difícil destruir el manuscrito. «Lo traduje al inglés», decía, «en una sala en la que mis hijos ejercitaban las

distintas cualidades en las que los instruían sus tutores, y yo contaba las sílabas de mi traducción con los hilos del lienzo en el que estaba trabajando, y las ponía por escrito con una pluma y un tintero que tenía ante mí.»[298]

Lucrecio insistía en que las cosas que parecían por completo alejadas del mundo material —pensamientos, ideas, fantasías, o las propias almas— eran inseparables de los átomos de los que estaban compuestas, incluidos en este caso la pluma, la tinta y los hilos de la labor que Hutchinson utilizaba para contar las sílabas de sus versos. Según la teoría de Lucrecio, incluso la visión, aparentemente tan inmaterial, dependía de las diminutas películas de átomos que emanan de forma constante de las cosas y, a modo de imágenes o simulacros, flotan en el vacío hasta que chocan con el ojo que las percibe. Así era, decía el poeta, como las personas que veían lo que creían que eran fantasmas eran persuadidas falsamente de la existencia de un más allá, de una vida más allá de la vida. Esas apariciones no eran en realidad las almas de los muertos, sino películas de átomos que seguían flotando en el mundo después de la muerte y de la descomposición de la persona de la que emanaban. Finalmente los átomos de esas películas acabarían también dispersándose, aunque de momento podían sorprender y asustar a los vivos.

Hoy día semejante teoría solo nos hace sonreír, pero quizá pueda servir como símbolo de la extraña vida más allá de la vida del poema de Lucrecio, el poema que casi desapareció para siempre, disperso en átomos aleatorios, pero que de algún modo logró sobrevivir. Y sobrevivió porque una serie de personas, en épocas y lugares muy distintos y por motivos en gran medida aparentemente accidentales, se encon-

traron con los objetos materiales —el papiro, el pergamino o el papel y las marcas de tinta escritas en ellos y atribuidas a Tito Lucrecio Caro— y luego se entretuvieron en hacer sus propias copias materiales. Sentada en una sala con sus hijos, contando las sílabas de los versos de su traducción con los hilos del lienzo de su labor de costura, la puritana Lucy Hutchinson se convirtió en realidad en uno de los transmisores de las partículas atómicas que Lucrecio había puesto en movimiento muchos siglos antes.

En la época en la que Hutchinson envió a regañadientes su traducción a Anglesey, la idea de lo que ella llamaba «la engreída danza casual de los átomos» ya hacía mucho tiempo que había penetrado en la imaginación de los intelectuales de Inglaterra. Edmund Spenser había escrito un himno entusiasmado a Venus, por lo demás sorprendentemente lucreciano; Francis Bacon se había atrevido a decir que «en la naturaleza no existe realmente nada aparte de los cuerpos individuales»;[299] y Thomas Hobbes había meditado con ironía sobre la relación existente entre el temor y las ilusiones religiosas.

En Inglaterra y en otros países de Europa había sido posible, aunque también bastante difícil, mantener la fe en Dios como primer creador de los átomos.[300] Así, Isaac Newton, en el que ha sido llamado uno de los escritos más influyentes de la historia de la ciencia, se declaraba asimismo atomista, haciendo lo que parece una alusión directa al título del poema de Lucrecio. «Mientras las partículas siguen estando enteras», decía, «pueden constituir cuerpos de una misma naturaleza y textura en todas las edades: pero si se desgastan o se rompen, la naturaleza de las cosas, al depender de ellas, cambiaría.» Al mismo tiempo, Newton se en-

cargaba prudentemente de invocar a un creador divino. «Me parece lo más probable», decía Newton en la segunda edición de su *Óptica* (1718),

> que Dios en el principio formó la materia compuesta de partículas sólidas, macizas, duras, impenetrables y móviles, de tales dimensiones y figuras, y con tantas otras propiedades, y en tales proporciones respecto al espacio, como mejor convenía al fin para el cual las formó; y que esas partículas primitivas, al ser sólidas, son incomparablemente más duras que cualquiera de los cuerpos porosos compuestos de ellas; tan duras incluso que no se desgastan nunca ni se rompen, sin que haya fuerza ordinaria alguna capaz de dividir lo que Dios mismo hizo uno en el principio de la creación.[301]

Para Newton, como para otros científicos desde el siglo XVII hasta nuestros días, seguía siendo posible conciliar el atomismo con la fe cristiana. Pero los temores de Hutchinson estaban bien fundados. El materialismo de Lucrecio contribuyó a generar y fomentar el escepticismo de gentes como Dryden y Voltaire y el ateísmo programático y destructivo expresado en las obras de Diderot, Hume y muchas otras personalidades de la Ilustración.

Lo que quedaba por delante, más allá incluso del horizonte de aquellas personalidades previdentes, eran las asombrosas observaciones empíricas y las demostraciones experimentales que situaron los principios del atomismo antiguo en un plano completamente diferente. Cuando en el siglo XIX se propuso resolver el misterio del origen de la especie humana, Charles Darwin no tuvo que basarse en la visión que tenía Lucrecio de un proceso de creación y destrucción no programado, enteramente natural, renovado hasta el infinito por la reproducción sexual. Esa visión había influido de modo directo en las teorías evolucionistas de su abuelo, Erasmus Darwin, pero Charles pudo basar sus argumentos

en la labor que desarrolló él mismo en las Galápagos y en otros lugares. Del mismo modo, cuando Einstein escribiera sobre los átomos, sus ideas se basarían en la ciencia experimental y en la matemática, no en la especulación filosófica antigua. Aunque esa especulación, como Einstein sabía y reconocía, había sentado las bases para que se llevaran a cabo las demostraciones empíricas en las que se basa el atomismo moderno. El hecho de que ahora ya no haya peligro de que el poema antiguo deje de leerse, de que el drama de su pérdida y su recuperación pueda desaparecer en el olvido, de que Poggio Bracciolini pueda ser olvidado casi por completo, son solo signos de la absorción de Lucrecio en la corriente dominante del pensamiento moderno.

Entre aquellos para los que Lucrecio seguiría siendo una guía fundamental, antes de que esa absorción fuera completa, estaba un acaudalado hacendado de Virginia con una inquieta inteligencia escéptica y una inclinación científica. Thomas Jefferson poseyó por lo menos cinco ediciones latinas del *De rerum natura*, así como traducciones del poema al inglés, al italiano y al francés. Era uno de sus libros favoritos, pues confirmaba su convicción de que el mundo es únicamente la naturaleza y de que la naturaleza está compuesta solo de materia. Más aún, Lucrecio contribuyó a formar la confianza de Jefferson en que la ignorancia y el miedo no eran componentes necesarios de la existencia humana.

Jefferson llevó este legado de la Antigüedad en una dirección que Lucrecio no habría podido adivinar nunca, pero con la cual ya había soñado Tomás Moro a comienzos del siglo XVI. Jefferson no se había retirado a la tranquilidad de lo privado abandonando los crueles conflictos de la vida públi-

ca, como exhortaba a hacer el poeta de *Sobre la naturaleza de las cosas*. Por el contrario, había dado un giro netamente lucreciano a un documento político de importancia trascendental en la fundación de una nueva República. Dicho giro conducía a un gobierno cuya finalidad era no solo asegurar las vidas y las libertades de sus ciudadanos, sino también ayudar a «la búsqueda de la felicidad». Los átomos de Lucrecio dejaron su huella en la Declaración de Independencia.

El 15 de agosto de 1820, a los setenta y siete años de edad, Jefferson escribió una carta a otro ex presidente, su amigo John Adams. Adams había cumplido ya los ochenta y cinco, y los dos ancianos tenían la costumbre de intercambiar opiniones sobre el significado de la vida, que veían ya alejarse de ellos. «Al final no tengo más remedio que recurrir a mi habitual analgésico», decía Jefferson:

> «Siento. Luego existo». Siento los cuerpos que no son el mío: así que hay otras existencias. Yo las llamo *materia*. Siento que cambian de lugar. Eso me da *movimiento*. Donde hay una ausencia de materia, lo llamo *vacío*, o *nada*, o *espacio inmaterial*. Sobre la base de la sensación, de la materia y del movimiento podemos levantar el edificio de todas las certezas que podamos tener o necesitar.[302]

Son los pensamientos que más habría deseado inspirar Lucrecio a sus lectores. «Yo», decía Jefferson en una carta a un corresponsal que deseaba saber cuál era su filosofía de vida, «soy un epicúreo.»[303]

AGRADECIMIENTOS

El filósofo antiguo cuya obra dio lugar a la historia que he ido rastreando a lo largo de estas páginas creía que el fin supremo de la vida era el placer y si había una cosa que encontraba particularmente placentera era la compañía de sus amigos. Está por tanto en perfecta consonancia con ese principio que exprese aquí mi agradecimiento a la rica y valiosa red de amigos y colegas que han contribuido a mejorar la gestación del libro. A lo largo del año que estuve en el Wissenschaftskolleg de Berlín pasé muchas horas agradabilísimas discutiendo sobre Lucrecio con el difunto Bernard Williams, cuya asombrosa inteligencia iluminaba todo lo que tocaba. Y unos años después, en esa misma maravillosa institución berlinesa formé parte de un extraordinario grupo de lectura de Lucrecio que me proporcionó el impulso crítico que necesitaba. Bajo la generosa dirección de dos filósofos, Christoph Horn y Christof Rapp, el grupo, integrado por Horst Bredekamp, Susan James, Reinhard Meyer-Kalkus, Quentin Skinner y Ramie Targoff, así como varios visitantes ocasionales más, fue abriéndose paso a lo largo del poema con un esmero y una combatividad ejemplares.

Otra maravillosa institución —la American Academy de Roma— me proporcionó el entorno perfecto para llevar a cabo el grueso de la labor de redacción del libro: en ninguna otra parte a lo largo de mi dilatada experiencia he tenido la

valiosísima ocasión de poder trabajar en silencio y disfrutar exquisitamente a un tiempo de un placer epicúreo. La deuda de gratitud que tengo contraída con la directora de la Academia, Carmela Vircillo Franklin, y con todo el eficiente personal a su cargo, y de paso con una verdadera multitud de compañeros y visitantes, es profundísima. Mi agente, Jill Kneerim, y mi editora, Alane Salierno Mason, han sido unas lectoras extraordinariamente útiles, generosas y perspicaces. Entre las muchas otras personas que me brindaron su consejo y su ayuda, me gustaría destacar a Albert Ascoli, Homi Bhabha, Alison Brown, Gene Brucker, Joseph Connors, Brian Cummings, Trevor Dadson, James Dee, Kenneth Gouwens, Jeffrey Hamburger, James Hankins, Philip Hardie, Bernard Jussen, Joseph Koerner, Thomas Laqueur, George Logan, David Norbrook, William O'Connell, Robert Pinsky, Oliver Primavesi, Steven Shapin, Marcello Simonetta, James Simpson, Pippa Skotnes, Nick Wilding y David Wootton.

Mis discípulos y colegas de Harvard han sido para mí una fuente constante de estímulo y han supuesto en todo momento un profundo reto intelectual; por otra parte, los maravillosos recursos bibliográficos de esta universidad no han dejado nunca de asombrarme. Debo dar las gracias por la ayuda prestada en las tareas de investigación, en particular a Christine Barrett, Rebecca Cook, Shawon Kinew, Ada Palmer y Benjamin Woodring.

Con quien mayor es mi deuda de gratitud —por sus sabios consejos y por el placer inagotable que me regala en todo momento— es con mi esposa, Ramie Targoff.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

Adams, H. P., *Karl Marx in His Earlier Writings*, Londres: G. Alien & Unwin, 1940.

Adams, John Quincy, «Dinner with President Jefferson», *Memoirs of John Quincy Adams, Comprising Portions of his Diary from 1795 to 1848*, ed. Charles Francis Adams, Filadelfia: J. B. Lippincott, 1874-1877, pp. 60-61.

Alberti, Leon Battista, *The Family in Renaissance Florence*, trad ing. Renee Neu Watkins, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1969, pp. 92-245.

—, *Dinner Pieces*, trad. ing. David Marsh, Binghamton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies in Conjunction with the Renaissance Society of America, 1987.

—, *Intercenales*, eds. Franco Bacchelli y Luca D'Ascia, Bolonia: Pendragon, 2003.

Albury, W. R., «Halley's Ode on the Principia of Newton and the Epicurean Revival in England», *Journal of the History of Ideas*, n.° 39 (1978), pp. 24-43.

Allen, Don Cameron, «The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance», *Studies in Philology*, n.° 41 (1944), pp. 1-15.

Anónimo, «The Land of Cokaygne», en Angela M. Lucas (ed.), *Anglo-Irish Poems of the Middle Ages: The Kildare Poems*, Dublín: Columbia Press, 1995.

Aquilecchia, Giovanni, «In Facie Prudentis Relucet Sapientia: Appunti Sulla Letteratura Metoposcopica tra Cinque e Seicento», *Giovan Battista della Porta nell'Europa del Suo Tempo*, Nápoles: Guida, 1990, pp. 199-228.

The Atomists: Leucippus and Democritus: Fragments, trad. ing. y ed. C. C. W. Taylor, Toronto: University of Toronto Press, 1999.

Avrin, Leila, *Scribes, Scriptand Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*, Chicago y Londres: American Library Association and the British Library, 1991.

Bacci, P., *Cenni Biografici e Religiosità di Poggi Bracciolini*, Florencia: Enrico Ariani e l'arte della Stampa, 1963.

Bailey, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus: A Study*, Oxford: Clarendon Press, 1928.

Baker, Eric, *Atomism and the Sublime: On the Reception of Epicurus and Lucretius in the Aesthetics of Edmund Burke, Kant, and Schiller*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

Baldini, Umberto, *Primavera: The Restoration of Botticelli's Masterpiece*, trad. ing. Mary Fitton, Nueva York: H. N. Abrams, 1986.

Barba, Eugenio, «A Chosen Diaspora in the Guts of the Monster», *Tulane Drama Review*, n.° 46 (2002), pp. 147-153.

Barbour, Reid, *English Epicures and Stoics: Ancient Legacies in Early Stuart Culture*, Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1998.

Baron, Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in the Age of Classicism and Tyranny*, Princeton: Princeton University Press, 1955.

Bartsch, Shadi, y Thomas Bartscherer (eds.), *Erotikon: Essays on Eros, Ancient and Modern*, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Beddie, James Stuart, *Libraries in the Twelfth Century: Their Catalogues and Contents*, Cambridge, MA: Houghton Mifflin, 1929.

—, «The Ancient Classics in the Medieval Libraries», *Speculum*, n.° 5 (1930), pp. 1-20.

Beer, sir Gavin de, *Charles Darwin: Evolution by Natural Selection*, Nueva York: Doubleday, 1964.

Benito, san, *The Rule of Benedict*, trad. ing. Monks of Glenstal Abbey, Dublín: Four Courts Press, 1994.

Bernardo de Cluny, «De Notitia Signorum», en l'abbé Marquard Herrgott (ed.), *Vetus Disciplina Monastica, Seu Collectio Auctorum Ordinis S. Benedicti*, París: C. Osmont, 1726, pp. 169-173.

Bernhard, Marianne, *Stifts-und Klosterbibliotheken*, Munich: Keyser, 1983.

Bernstein, John, *Shaftesbury, Rousseau, and Kant*, Rutherford, NJ: Pairleigh Dickinson University Press, 1980.

Berry, Jessica, «The Pyrrhonian Revival in Montaigne and Nietzsche», *Journal of the History of Ideas*, n.° 65 (2005), pp. 497-514.

Bertelli, Sergio, «Noterelle Machiavelliane», *Rivista Storica Italiana*, n.° 73 (1961), pp. 544-557.

Billanovich, Guido, «Veterum Vestigia Vatum: Nei Carmi dei Preumanisti Padovani», en Giuseppe Billanovich *et al.* (eds.), *Italia Medioevale e Umanistica*, Padua: Antenore, 1958.

Biow, Douglas, *Doctors, Ambassadors, Secretaries: Humanism and Professions in Renaissance Italy*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.

Bischhoff, Bernhard, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, trad. ing. Michael M. Gorman, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Bishop, Paul (ed.), *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester, NY: Camden House, 2004.

Black, Robert, «The Renaissance and Humanism: Definitions and Origins», en Jonathan Woolfson (ed.), *Palgrave Advances in Renaissance Historiography*, Houndmills, Basingstoke, Reino Unido y Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005, pp. 97-117.

Blades, William, *The Enemies of Books*, Londres: Elliot Stock, 1896.

Blondel, Eric, *Nietzsche: The Body and Culture*, trad. ing. Sean Hand, Stanford: Stanford University Press, 1991.

Boitani, Piero, y Anna Torti (eds.), *Intellectuals and Writers in Fourteenth-Century Europe*, The J. A. W. Benett Memorial Lectures, Perugia, 1984. Tubinga: Gunter Narr, 1986.

Bolgar, R. R. (ed.), *Classical Influences on European Culture, A.D. 1500-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Bollack, Mayotte, *Le jardin Romain: Epicurisme et Poésie à Rome*, ed. Annick Monet, Villeneuve d'Asq: Presses de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2003.

Benoît de Port-Valais, san, *Colophons de Manuscrits Occidentaux des Origines au XVIe Siècle/Benedictins du Bouveret*, Friburgo: Editions Universitaires, 1965.

Boyd, Clarence Eugene, *Public Libraries and Literary Culture in Ancient Rome*, Chicago: University of Chicago Press, 1915.

Bracciolini, Poggio, *The Facetiae, or Jocose Tales of Poggio*, París: Isidore Liseux, 1879.

—, «Epistolae-Liber Primus», en *Opera Omnia*, ed. Thomas de Tonelli, Turín: Bottega d'Erasmo, 1964.

—, *Two Renaissance Book Hunters: The Letters of Poggius Bracciolini to Nicolaus de Nicolis*, trad. ing. Phyllis Walter Goodhart Gordan, Nueva York: Columbia University Press, 1974.

—, *Lettere*, ed. Helene Harth, Florencia: Leo S. Olschki, 1984.

—, *Un Vieux Doît-Il Se Marier?* trad. franc. Véronique Bruez, París: Les Belles Lettres, 1998.

—, *La Vera Nobilità*, Roma: Salerno Editrice, 1999.

Brady, Thomas, Heiko A. Oberman y James D. Tracy (eds.), *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, Leiden: E. J. Brill, 1995.

Brant, Frithiof, *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*, trad. ing. Vaughan Maxwell y Anne I. Fansboll, Copenhague: Levin & Munksgaard, 1928.

Bredekamp, Horst, *Botticelli: Primavera. Florenz als Garten der Venus*, Frankfurt: Fischer Taschenbuch, 1988.

—, «Gazing Hands and Blind Spots: Galileo as Draftsman», en Jürgen Renn (ed.), *Galileo in Context*, Cambridge: Cambridge University Press,

2001, pp. 153-192.

Bredvold, Louis, «Dryden, Hobbes, and the Royal Society», *Modern Philology*, n.° 25 (1928), pp. 417-438.

Brien, Kevin M., *Marx, Reason, and the Art of Freedom*, Filadelfia: Temple University Press, 1987.

Brody, Selma B., «Physics in Middlemarch: Gas Molecules and Ethereal Atoms», *Modern Philology*, n.° 85 (1987), pp. 42-53.

Brown, Alison, «Lucretius and the Epicureans in the Social and Political Context of Renaissance Florence», *I Tatti Studies: Essays in the Renaissance*, n.° 9 (2001), pp. 11-62.

—, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010.

Brown, Peter, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison: University of Wisconsin Press, 1992.

—, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D, 200-1000*, Oxford: Blackwell, 1996. [Hay trad. cast.: *El primer milenio de la cristiandad*, Barcelona: Crítica, 1997.]

Bruckner, Gene A., *Renaissance Florence*, Berkeley: University of California Press, 1969, 1983.

Bull, Malcolm, *The Mirror of the Gods*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Bullough, D. A., *Carolingian Renewal: Sources and Heritage*, Manchester y Nueva York: Manchester University Press, 1991.

Burns, Tony, e Ian Fraser (eds.), *The Hegel-Marx Connection*, Basingstoke, Reino Unido: Macmillan Press, 2000.

Calvi, Gerolamo, *I Manoscritti di Leonardo da Vinci dal Punto di Vista Cronologico, Storico e Biografico*, Bolonia: N. Zanichelli, 1925.

Campbell, Gordon, «Zoogony and Evolution in Plato's Timaeus, the Presocratics, Lucretius, and Darwin», en M. R. Wright (ed.), *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, Londres: Duckworth, 2000.

—, *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De Rerum Natura, Book Five, Lines 772-1104*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

Campbell, Keith, «Materialism», en Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York: Macmillan Company and The Free Press, 1967, pp. 179-188.

Campbell, Stephen J., «Giorgione's Tempest, Studiolo Culture, and the Renaissance Lucretius», *Renaissance Quarterly*, n.° 6 (2003), pp. 299-332.

—, *The Cabinet of Eros: Renaissance Mythological Painting and the Studiolo of Isabella d'Este*, New Haven: Yale University Press, 2004.

Camporeale, Salvatore I., «Poggio Bracciolini versus Lorenzo Valla: *The Orationes in Laurentium Vallam*», en Joseph Marino y Melinda W. Schlitt (eds.), *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual Histo-*

ry: Essays in Honor of Nancy S. Struever, Rochester, NY: University of Rochester Press, 2000, pp. 27-48.

Canfora, Luciano, *The Vanished Library*, trad. ing. Martin Ryle, Berkeley: University of California Press, 1990.

Cariou, Marie, *L'Atomisme; Trois Essais: Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*, París: Aubier Montaigne, 1978.

Casini, Paolo, «Newton: The Classical Scholia», *History of Science*, n.° 22 (1984), pp. 1-58.

Casson, Lionel, *Libraries in the Ancient World*, New Haven: Yale University Press, 2002.

Castelli, Patrizia (ed.), *Un Toscano del '400: Poggio Bracciolini, 1380-1459*, Terranuova Bracciolini: Amministrazione Comunale, 1980.

Castiglioni, Arturo, «Gerolamo Fracastoro e la Dottrina del *Contagium Vivum», Gesnerus*, n.° 8 (1951), pp. 52-65.

Celenza, C. S., «Lorenzo Valla and the Traditions and Transmissions of Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, n.° 66 (2005), pp. 24.

Chamberlin, E. R., *The World of the Italian Renaissance*, Londres: George Alien & Unwin, 1982.

Chambers, D. S., «Spas in the Italian Renaissance», en Mario A. Di Cesare (ed.), *Reconsidering the Renaissance: Papers from the Twenty-first Annual Conference*, Binghamton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1992, pp. 3-27.

Chang, Kenneth, «In Explaining Life's Complexity, Darwinists and Doubters Clash», *The New York Times*, 2 de agosto de 2005.

Cheney, Liana, *Quattrocento Neoplatonism and Medici Humanism in Botticelli's Mythological Paintings*, Lanham, MD, y Londres: University Press of America, 1985.

Chiffoleau, Jacques, *La comptabilité de l'Au-Delà: Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Age (vers 1320-vers 1480),* Roma: École Française de Rome, 1980.

Christie-Murray, David, *A History of Heresy*, Londres: New English Library, 1976.

Cicerón, *The Speeches of Cicero*, trad. ing. Louis E. Lord, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937.

—, *Tusculan Disputations*, trad. ing. y ed. J. E. King, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960.

—, *De Natura Deorum; Academica*, trad. ing. y ed. H. Rackham, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

—, *Cicero's Letters to His Friends*, trad. ing. D. R. Shackleton Bailey, Harmondsworth, Reino Unido, y Nueva York: Penguin Books, 1978.

Clanchy, M. T., *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

Clark, A. C., «The Literary Discoveries of Poggio», *Classical Review*, n.° 13 (1899), pp. 119-130.

Clark, Ronald William, *The Survival of Charles Darwin: A Biography of a Man and an Idea*, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1985.

Clay, Diskin, *Lucretius and Epicurus*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1983.

Cohen, Bernard, «Quantum in se est: Newton's Concept of Inertia in Relation to Descartes and Lucretius», *Notes and Records of the Royal Society of London*, n.° 19 (1964), pp. 131-155.

Cohen, Elizabeth S., y Thomas V. Cohen, *Daily Life in Renaissance Italy*, Westport, CT: Greenwood Press, 2001.

Cohn, Samuel, Jr., y Steven A. Epstein (eds.), *Portraits of Medieval and Renaissance Living: Essays in Memory of David Herlihy*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

Coleman, Francis, *The Harmony of Reason: A Study in Kant's Aesthetics*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1974.

Connell, William J., «Gasparo and the Ladies: Coming of Age in Castiglione's *Book of the Courtier*», *Quaderni d'italianistica*, n.° 23 (2002), pp. 5-23.

— (ed.), *Society and Individual in Renaissance Florence*, Berkeley y Londres: University of California Press, 2002.

—, y Andrea Zorzi (eds.), *Florentine Tuscany: Structures and Practices of Power*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Contreni, John J., *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*, Aldershot, Reino Unido: Variorum, 1992.

Cranz, P. Edward, «The *Studia Humanitatis and Litterae* in Cicero and Leonardo Bruni», en Marino y Schlitt (eds.), *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever*, Rochester, NY: University of Rochester Press, 2001, pp. 3-26.

Crick, Julia, y Alexandra Walsham (eds.), *The Uses of Script and Print, 1300-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Cropper, Elizabeth, «Ancients and Moderns: Alessandro Tassoni, Francesco Scannelli, and the Experience of Modern Art», en Marino y Schlitt (eds.), *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever*, pp. 303-324.

Dampier, sir William, *A History of Science and Its Relations with Philosophy and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

Darwin, Erasmus, *The Letters of Erasmus Darwin*, ed. Desmond King-Hele, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Daston, Lorraine y Fernando Vidal (eds.), *The Moral Authority of Nature*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.

De Lacy, Phillip, «Distant Views: The Imagery of Lucretius», *The Classical Journal*, n.° 60 (1964), pp. 49-55.

De Quehen, H. «Lucretius and Swift's Tale of a Tub», *University of Toronto Quarterly*, n.° 63 (1993), pp. 287-307.

Dean, Cornelia, «Science of the Soul? (I Think, Therefore I Am' Is Losing Force», *The New York Times*, 26 de junio de 2007, p. D8.

Deimling, Barbara, «The High Ideal of Love», *Sandro Botticelli: 1444/45-1510*, Colonia: B. Taschen, 1993, pp. 38-55.

Deleuze, Gilles, *Logic du Sens*, París: Minuit, 1969.

—, *The Logic of Sense*, trad. ing. Mark Lester en colaboración con Charles Stivale, Nueva York: Columbia University Press, 1990.

Delumeau, Jean, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*, trad. ing. Eric Nicholson, Nueva York: St. Martin's Press, 1990.

Dempsey, Charles, «Mercurius Ver: The Sources of Botticelli's Primavera», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, n.° 31 (1968), pp. 251-273.

—, «Botticelli's Three Graces», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, n.° 34 (1971), pp. 326-330.

—, *The Portrayal of Love: Botticelli's Primavera and Humanist Culture at the Time of Lorenzo the Magnificent*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

Depreux, Philippe, «Büchersuche und Büchertausch im Zeitalter der Karolingischen Renaissance am Beispiel des Breifwechsels des Lupus von Ferrières», *Archiv für Kulturgeschichte*, n.° 76 (1994).

Diano, Carlo, *Forma ed Evento: Principi per una Interpretazione del Mondo Greco*, Venecia: Saggi Marsilio, 1993.

Didi-Huberman, Georges, «The Matter-Image: Dust, Garbage, Dirt, and Sculpture in the Sixteenth Century», *Common Knowledge*, n.° 6 (1997), pp. 79-96.

Diógenes de Enoanda, *The Epicurean Inscription [of Diogenes of Oinoanda]*, ed. y trad. ing. Martin Ferguson Smith, Nápoles: Bibliopolis, 1992.

Dionigi, Ivano, «Lucrezio», *Orazio: Enciclopedia Oraziana*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1996-1998, pp. 15-22.

—, *Lucrezio: Le parole e le Cose*, Bolonia: Patron Editore, 1988.

Diringer, David, *The Book Before Printing: Ancient, Medieval and Oriental*, Nueva York: Dover Books, 1982.

Dottori, Riccardo (ed.), «The Dialogue: Yearbook of Philosophical Hermeneutics», *The Legitimacy of Truth: Proceedings of the III Meeting*, Roma: Lit Verlag, 2001.

Downing, Eric, «Lucretius at the Camera: Ancient Atomism and Early Photographic Theory in Walter Benjamin's *Berliner Chronik*», *The Germanic Review*, n.° 81 (2006), pp. 21-36.

Draper, Hal, *The Marx-Engels Glossary*, Nueva York: Schocken Books, 1986.

Drogin, Marc, *Biblioclasm: The Mythical Origins, Magic Powers, and Perishability of the Written Word*, Savage, MD: Rowman & Littlefield, 1989.

Dryden, John, *Sylvae: or, the Second Part of Poetical Miscellanies*, Londres: Jacob Tonson, 1685.

Dunant, Sarah, *Birth of Venus*, Nueva York: Random House, 2003.

Duncan, Stewart, «Hobbes's Materialism in the Early 1640s», *British Journal for the History of Philosophy*, n.° 13 (2005), pp. 437-448.

Dupont, Florence, *Daily Life in Ancient Rome*, trad. ing. Christopher Woodall, Oxford y Cambridge, MA: Blackwell, 1993.

Dyson, Julia T., «Dido the Epicurean», *Classical Antiquity*, n.° 15 (1996), pp. 203-221.

Dzielska, Maria, *Hypatia of Alexandria*, trad. ing. F. Lyra, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Early Responses to Hobbes, ed. Gaj Rogers, Londres: Routledge, 1996.

Edwards, John, «Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1500», *Past and Present*, n.° 120 (1988), pp. 3-25.

Englert, Walter G., *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*, Atlanta, GA: Scholars Press, 1987.

Epicuro, *The Epicurus Reader*, trad. ing. y ed. Brad Inwood y L. P. Gerson, Indianapolis: Hackett, 1994.

Erwin, Douglas H., «Darwin Still Rules, But Some Biologists Dream of a Paradigm Shift», *The New York Times*, 26 de junio de 2007, p. D2.

Faggen, Robert, *Robert Frost and the Challenge of Darwin*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

Fara, Patricia, *Newton: The Making of a Genius*, Nueva York: Columbia University Press, 2002.

—, y David Money, «Isaac Newton and Augustan Anglo-Latin Poetry», *Studies in History and Philosophy of Science*, n.° 35 (2004), pp. 549-571.

Fenves, Peter, *A Peculiar Fate: Metaphysics and World-History in Kant*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

—, *Late Kant: Towards Another Law of the Earth*, Nueva York: Routledge, 2003.

Ferrari, Mirella, «In Papia Conveniant ad Dungalum», *Italia Medioevale e Umanistica*, n.° 15 (1972).

Ferruolo, Arnolfo B., «Botticelli's Mythologies, Ficino's De Amore, Poliziano's Stanze per la Giostra: Their Circle of Love», *The Art Bulletin* [*College Art Association of America]*, n.° 37 (1955), pp. 17-25.

Ficino, Marsilio, *Platonic Theology*, ed. James Hankins en colaboración con William Bowen, trad. ing. Michael J. B. Alien y John Warden, Cam-

bridge, MA, y Londres: Harvard University Press, 2004.

Filodemo, *Sobre las elecciones y rechazos*, véase *On Choices and Avoidances*, trad. ing. Giovanni Indelli y Voula Tsouna-McKriahan, Nápoles: Bibliopolis, 1995.

—, *Mémoire Epicurée*, Nápoles: Bibliopolis, 1997.

—, *Acts of Love: Ancient Greek Poetry from Aphrodite's Garden*, trad. ing. George Economou, Nueva York: Modern Library, 2006.

—, *On Rhetoric: Books 1 and 2*, trad. ing. Clive Chandler, Nueva York: Routledge, 2006.

Finch, Chauncey E., «Machiavelli's Copy of Lucretius», *The Classical journal*, n.° 56 (1960), pp. 29-32.

Findlen, Paula, «Possessing the Past: The Material World of the Italian Renaissance», *American Historical Review*, n.° 103 (1998), pp. 83-114.

Fleischmann, Wolfgang Bernard, «The Debt of the Enlightenment to Lucretius», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n.° 29 (1963), pp. 631-643.

—, *Lucretius and English Literature, 1680-1740*, París: A. G. Nizet, 1964.

Flores, Enrico, *Le Scoperte di Poggio e il Testo di Lucrezio*, Nápoles: Liguori. 1980.

Floridi, Luciano, *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Phyrrhonism*, Nueva York: Oxford University Press, 2002.

Foster, John Bellamy, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Nueva York: Monthly Review Press, 2000.

Fraisse, Simone, *L'Influence de Lucrèce en France au Seizième Siècle*, París: Librairie A. G. Nizet, 1962.

Frede, Michael, y Gisela Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

Fubini, Riccardo, «Varieta: Un'Orazione di Poggio Bracciolini sui Vizi del Clero Scritta al Tempo del Concilio di Costanza», *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, n.° 142 (1965), pp. 24-33.

—, *L'umanesimo italiano e i suoi storici*, Milán: Franco Angeli Storia, 2001.

—, *Humanism and Secularization: From Petrarch to Valla*, trans. Martha King. Durham, NC, y Londres: Duke University Press, 2003.

Fusil, C. A., «Lucrèce et les Philosophes du XVIIIe Siècle», *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, n.° 35 (1928).

—, «Lucrèce et les Litterateurs, Poètes et Artistes du XVIIIe Siècle», *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, n.° 37 (1930).

Gabotto, Ferdinando, «L'Epicureismo di Marsilio Ficino», *Rivista di Filosofia Scientifica*, n.° 10 (1891), pp. 428-442.

Gallagher, Mary, «Dryden's Translation of Lucretius», *Huntington Library Quarterly*, n.° 7 (1968), pp. 19-29.

Gallo, Italo, *Studi di Papirologia Ercolanese*, Nápoles: M. D'Auria, 2002.

Garaudy, Roger, *Marxism in the Twentieth Century*, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1970.

Garin, Eugenio, *Ritratti di umanisti*, Florencia: Sansoni, 1967.

—, *La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Florencia: Sansoni, 1979.

Garrard, Mary D., «Leonardo da Vinci: Female Portraits, Female Nature», en Norma Broude y Mary Garrard (eds.), *The Expanding Discourse: Feminism and Art History*, Nueva York: HarperCollins, 1992, pp. 59-85.

Garzelli, Annarosa, *Miniatura fiorentina del Rinascimento, 1440-1525*, Florencia: Giunta Regionale Toscana: La Nuova Italia, 1985.

Ghiselin, Michael T., «Two Darwins: History versus Criticism», *Journal of the History of Biology*, n.° 9 (1976), pp. 121-132.

Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vols., Nueva York: Knopf, 1910.

Gigante, Marcello, «Ambrogio Traversari Interprete di Diogene Laerzio», en Gian Carlo Garfagnini (ed.), *Ambrogio Traversari nel VI Centenario della Nascita*, Florencia: Leo S. Olschki, 1988, pp. 367-459.

—, *Philodemus in Italy: The Books from Herculaneum*, trad. ing. Dick Obbink, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

Gildenhard, Ingo, «Confronting the Beast-From Virgil's Cacus to the Dragons of Cornelis van Haarlem», *Proceedings of the Virgil Society*, n.° 25 (2004), pp. 27-48.

Gillett, E. H., *The Life and Times of John Huss*, Boston: Gould & Lincoln, 1863.

Gleason, Maud, *Making Men: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

Goetschel, Willi, *Constituting Critique: Kant's Writing as Critical Praxis*, trad. ing. Eric Schwab, Durham, NC; Duke University Press, 1994.

Goldberg, Jonathan, *The Seeds of Things: Theorizing Sexuality and Materiality in Renaissance Representations*, Nueva York: Fordham University Press, 2009.

Goldsmith, M. M., *Hobbes' Science of Politics*, Nueva York: Columbia University Press, 1966.

Golner, Johannes, *Bayerische Kloster Bibliotheken*, Freilassing: Pannonia-Verlag, 1983.

Gombrich, Ernst H., «Botticelli's Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of His Circle», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, n.° 8 (1945), pp. 7-60.

Gordon, Dane R., y David B. Suits (eds.), *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, Rochester, NY: RIT Cary Graphic Arts Press, 2003.

Gordon, Pamela, «Phaeadan Dido: Lost Pleasures of an Epicurean Intertext», *Classical Antiquity*, n.° 17 (1998), pp. 188-211.

Grafton, Anthony, *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

—, *Commerce with the Classics: Ancient Books and Renaissance Readers*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

—, y Ann Blair (eds.), *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1990.

—, y Lisa Jardine, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

Grant, Edward, «Bernhard Pabst: Atomtheorien des lateinischen Mittelalters», *Isis*, n.° 87 (1996), pp. 345-346.

Greenblatt, Stephen, *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*, Nueva York y Londres: Routledge Classics, 2007.

Greenburg, Sidney Thomas, *The Infinite in Giordano Bruno*, Nueva York: Octagon Books, 1978.

Greene. Thomas M., «Ceremonial Closure in Shakespeare's Plays», en Marino y Schlitt (eds.), *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever*, Rochester, NY: University of Rochester Press, 2000, pp. 208-219.

Greetham, David C., *Textual Scholarship: An Introduction*, Nueva York: Garland, 1994.

—, *Textual Transgressions: Essays Toward the Construction of a Bibliography*, Nueva York y Londres: Garland, 1998.

Gregory, Joshua, *A Short History of Atomism: From Democritus to Bohr*, Londres: A. C. Black, 1931.

Gregorio I, papa, *Dialogues*, Washington, DC: Catholic University of America Press, 1959.

—, *The Letters of Gregory the Great*, trad. ing. John R. C. Martin, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 2004.

Grieco, Alien J., Michael Rocke y Fiorella Gioffredi Superbi (eds.), *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*, Florencia: Leo S. Olschki, 1999.

Gruber, Howard E., *Darwin on Man: A Psychological Study of Scientific Creativity*, Chicago: University of Chicago Press, 1981, pp. 46-73.

Gruen, Erich S., *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, Berkeley: University of California Press, 1984.

Guehenno, Jean, *Jean Jacques Rousseau*, trad. ing. John Weightman y Doreen Weightman, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966.

Haas, Christopher, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

Hadot, Pierre, *What Is Ancient Philosophy?* trad. ing. Michael Chase, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

Hadzsits, George D., *Lucretius and His Influence*, Nueva York: Longmans, Green & Co., 1935.

Haines-Eitzen, Kim, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Hale, John R. (ed.), *A Concise Encyclopaedia of the Italian Renaissance*, Londres: Thames & Hudson, 1981.

—, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, Londres: HarperCollins, 1993.

Hall, Rupert, *Isaac Newton, Adventurer in Thought*, Oxford: Blackwell, 1992.

Hamman, G., *L'epopée du livre: La transmission des textes anciens, du scribe a l'imprimérie*, París: Libr. Académique Perrin, 1985.

Hankins, James, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden: E. J. Brill, 1990.

—, «Renaissance Philosophy Between God and the Devil», en Grieco *et al.* (eds.), *Italian Renaissance in the Twentieth Century*, pp. 269-293.

—, «Renaissance Humanism and Historiography Today», en Jonathan Woolfson (ed.), *Palgrave Advances in Renaissance Historiography*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2005, pp. 73-96.

—, «Religion and the Modernity of Renaissance Humanism», en Angelo Mazzocco (ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism*, Leiden: E. J. Brill, 2006, pp. 137-154.

—, y Ada Palmer, *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: A Brief Guide*, Florencia: Leo S. Olschki, 2008.

Hardie, Philip R., «Lucretius and the Aeneid», *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Nueva York: Oxford University Press, 1986, pp. 157-240.

—, *Ovid's Poetics of Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Harris, Jonathan Gil, «Atomic Shakespeare», *Shakespeare Studies*, n.° 30 (2002), pp. 47-51.

Harris, William V., *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

Harrison, Charles T., *Bacon, Hobbes, Boyle, and the Ancient Atomists*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933.

—, «The Ancient Atomists and English Literature of the Seventeenth Century», *Harvard Studies in Classical Philology*, n.° 45 (1934), pp. 1-79.

Harrison, Edward, «Newton and the Infinite Universe», *Physics Today*, n.° 39 (1986), pp. 24-32.

Hay, Denys, *The Italian Renaissance in Its Historical Background*, Cambridge: Cambridge University Press.

Heller, Agnes, *Renaissance Man*, trad. ing. Richard E. Alien, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978 (original en húngaro 1967).

Herbert, Gary B., *The Unity of Scientific and Moral Wisdom*, Vancouver: University of British Columbia Press, 1989.

Himmelfarb, Gertrude, *Darwin and the Darwinian Revolution*, Nueva York: W. W. Norton & Company, 1968.

Hine, William, «Inertia and Scientific Law in Sixteenth-Century Commentaries on Lucretius», *Renaissance Quarterly*, n.° 48 (1995), pp. 728-741.

Hinnant, Charles, *Thomas Hobbes*, Boston: Twayne Publishers, 1977.

Hirsch, David A., Hedrich. «Donne's Atomies and Anatomies: Deconstructed Bodies and the Resurrection of Atomic Theory», *Studies in English Literature, 1500-1900*, n.° 31 (1991), pp. 69-94.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

—, *The Elements of Law Natural and Politic: Human Nature, De Corpore Politico, Three Lives*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Hoffman, Banesh, *Albert Einstein, Creator and Rebel*, Nueva York: Viking Press, 1972.

Holzherr, George, *The Rule of Benedict: A Guide to Christian Living, with Commentary by George Holzherr, Abbot of Einsiedeln*, Dublín: Four Courts Press, 1994.

Horne, Herbert, *Alessandro Filipepi, Commonly Called Sandro Botticelli, Painter of Florence*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

Hubbard, Elbert, *Journeys to Homes of Eminent Artists*, East Aurora, NY: Roycrafters, 1901.

Humanism and Liberty: Writings on Freedom from Fifteenth-Century Florence, trad. ing. y ed. Renee Neu Watkins, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1978.

Hutcheon, Pat Duffy, *The Road to Reason: Landmarks in the Evolution of Humanist Thought*, Ottawa: Canadian Humanist Publications, 2001.

Hutchinson, Lucy, *Lucy Hutchinson's Translation of Lucretius: De rerum natura*, ed. Hugh de Quehen, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.

Hyde, William de Witt, *From Epicurus to Christ: A Study in the Principles of Personality*, Nueva York: Macmillan, 1908.

Impey, Chris, «Reacting to the Size and the Shape of the Universe», *Mercury*, n.° 30 (2001).

Isidoro de Sevilla, *The Etymologies of Isidore of Seville*, eds. Stephen A. Barney *et al.*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Jacquot, J., «Thomas Harriot's Reputation for Impiety», *Notes and Records of the Royal Society*, n.° 9 (1951-1952), pp. 164-187.

Jayne, Sears, *John Colet and Marsilio Ficino*, Oxford: Oxford University Press, 1963.

Jefferson, Thomas, *Papers*, Princeton: Princeton University Press, 1950.

—, *Writings*, Nueva York: Viking Press, 1984.

Jerónimo, S., *Select Letters of St. Jerome*, trad. ing. P. A. Wright, Londres: William Heinemann, 1933.

—, *The Letters of St. Jerome*, trad. ing. Charles Christopher Mierolo, Westminster, MD: Newman Press, 1963.

Johnson, Elmer D., *History of Libraries in the Western World*, Metuchen, NJ: Scarecrow Press, 1970.

Johnson, W. R., *Lucretius and the Modern World*, Londres: Duckworth, 2000.

Jones, Howard, *The Epicurean Tradition*, Londres: Routledge, 1989.

Jordan, Constance, *Pulci's Morgante: Poetry and History in Fifteenth-Century Florence*, Washington, DC: Folger Shakespeare Library, 1986.

Joy, Lynn S., «Epicureanism in Renaissance Moral and Natural Philosophy», *Journal of the History of Ideas*, n.° 53 (1992), pp. 573-583.

Juan, obispo de Nikiu, *Crónica*, véase *The Chronicle*, trad ing. R. H. Charles, Londres: Williams & Norgate, 1916.

Juan de Salisbury, *Entheticus, Maior and Minor*, ed. Jan van Laarhoven, Leiden: E. J. Brill, 1987.

Judd, John, *The Coming of Evolution: The Story of a Great Revolution in Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910.

Kaczynski, Bernice M., *Greek in the Carolingian Age: The St. Gall Manuscripts*, Cambridge, MA: Medieval Academy of America, 1988.

Kain, Philip J., *Marx' Method, Epistemology and Humanism*, Dordrecht: D. Reidel, 1986.

Kamenka, Eugene, *The Ethical Foundations of Marxism*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1972.

Kantorowicz, Ernst H., «The Sovereignty of the Artist: A Note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art», en Millard Meiss (ed.), *Essays in Honor of Erwin Panofsky*, Nueva York: New York University Press, 1961, pp. 267-279.

Kargon, Robert Hugh, *Atomism in England from Hariot to Newton*, Oxford: Clarendon Press, 1966.

Kaster, Robert A., *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press, 1988.

Kemp, Martin, *Leonardo da Vinci, the Marvelous Works of Nature and Man*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.

—, *Leonardo*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

Kemple, Thomas, *Reading Marx Writing: Melodrama, the Market, and the «Grundrisse»,* Stanford: Stanford University Press, 1995.

Kenney, E. J., *Lucretius*, Oxford: Clarendon Press, 1977.

Kidwell, Carol, *Marullus: Soldier Poet of the Renaissance*, Londres: Duckworth, 1989.

Kitts, Eustace J., *In the Days of the Councils: A Sketch of the Life and Times of Baldassare Cossa (Afterward Pope John the Twenty-Third)*, Londres: Archibald Constable & Co., 1908.

—, *Pope John the Twenty-Third and Master John Hus of Bohemia*, Londres: Constable & Co., 1910.

Kivisto, Sari, *Creating Anti-Eloquence: Epistolae Obscurorum Virorum and the Humanist Polemics on Style*, Helsinki: Finnish Society of Sciences and Letters, 2002.

Kohl, Benjamin G., *Renaissance Humanism, 1300-1550: A Bibliography of Materials in English*, Nueva York y Londres: Garland, 1985.

Kors, Alan Charles, «Theology and Atheism in Early Modern France», en Grafton y Blair (eds.), *Transmission of Culture in Early Modern Europe*, pp. 238-275.

Korsch, Karl, *Karl Marx*, Nueva York: John Wiley & Sons, 1938.

Koyre, Alexandre, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1957.

Krause, Ernst, *Erasmus Darwin*, trad. W. S. Dallas, Londres: John Murray, 1879.

Krautheimer, Richard, *Rome: Profile of a City, 312-1308*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

Kristeller, Paul Oskar, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, Nueva York: Harper, 1961.

—, *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*, Nueva York: Harper, 1972.

—, *Renaissance Thought and the Arts: Collected Essays*, Princeton: Princeton University Press, 1965, 1980.

—, y Philip P. Wiener (eds.), *Renaissance Essays*, Nueva York: Harper, 1968. Kuehn, Manfred, *Kant: A Biography*, Nueva York: Cambridge University Press, 2001.

Lachs, John, «The Difference God Makes», *Midwest Studies in Philosophy*, n.° 28 (2004), pp. 183-194.

Lactancio, «A Treatise on the Anger of God, Addressed to Donatus», en rev. Alexander Roberts y James Donaldson (eds.); William Fletcher, trad. ing., *The Works of Lactantius*, vol. II, Edimburgo: T. & T. Clark, 1871, pp. 1-48.

Lange, Frederick Albert, *The History of Materialism: and Criticism of Its Present Importance*, trad. ing. Ernest Chester Thomas, intro. Bertrand Russell, Londres: K. Paul, Trench, Trubner; Nueva York: Harcourt, Brace, 1925.

Leff, Gordon, *Heresy, Philosophy and Religion in the Medieval West*, Aldershot, Reino Unido, y Burlington, VT: Ashgate, 2002.

Le Goff, Jacques, *The Medieval Imagination*, trad. ing. Arthur Goldhammer, Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Leonardo da Vinci, *The Notebooks*, Nueva York: New American Library, 1960.

—, *The Literary Works of Leonardo*, ed. Jean Paul Richter, Berkeley: University of California Press, 1977.

Leto, Pomponio, *Lucrezio*, ed. Giuseppe Solaro, Palermo: Sellerio, 1993.

Levine, Norman, *The Tragic Deception: Marx Contra Engels*, Oxford: Clio Books, 1975.

Lezra, Jacques, *Unspeakable Subjects: The Genealogy of the Event in Early Modern Europe*, Stanford: Stanford University Press, 1997.

Lightbrown, R. W., *Botticelli: Life and Work*, Nueva York: Abbeville Press, 1989.

Löffler, Dr. Klemens, *Deutsche Klosterbibliotheken*, Colonia: J. P. Bachman, 1918.

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*, 2.a ed. Berkeley: University of California Press, 1987.

—, y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols., Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Longo, Susanna Gambino, *Lucrèce et Epicure à la Renaissance Italienne*, París: Honoré Champion, 2004.

Lucrecio, *On the Nature of Things*, trad. ing. W. H. D. Rouse, rev. Martin P. Smith, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924, rev. 1975.

—, *De Rerum Natura Libri Sex*, ed. Cyril Bailey, Oxford: Clarendon Press, 1947.

—, *De Rerum Natura*, ed. Cyril Bailey, Londres: Oxford University Press, 1963.

—, *The Nature of Things*, trad. ing. Frank O. Copley, Nueva York: W. W. Norton & Company, 1977.

—, *On the Nature of Things*, trad. ing. Anthony M. Esolen, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.

—, *On the Nature of the Universe*, trad. ing. Ronald Melville, Oxford: Oxford University Press, 1997.

—, *On the Nature of Things*, trad. ing. Martin Ferguson Smith, Londres: Sphere Books, 1969; trad. rev. Indianapolis: Hackett, 2001.

—, *The Nature of Things*, trad. ing. A. E. Stallings, Londres: Penguin, 2007.

—, *De Rerum Natura*, trad. ing. David R. Slavitt, Berkeley: University of California Press, 2008.

Lund, Vonne, Raymond Anthony y Helena Rocklinsberg, «The Ethical Contract as a Tool in Organic Animal Husbandry», *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, n.° 17 (2004), pp. 23-49.

Luper-Foy, Steven, «Annihilation», *Philosophical Quarterly*, n.° 37 (1987), pp. 233-252.

Macleod, Roy (ed.), *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*, Londres: I. B. Tauris, 2004.

MacPhail, Eric. «Montaigne's New Epicureanism», *Montaigne Studies*, n.° 12 (2000), pp. 91-103.

Madigan, Arthur, «Commentary on Politis», *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, n.° 18 (2002).

Maglo, Koffi, «Newton's Gravitational Theory by Huygens, Varignon, and Maupertuis: How Normal Science May Be Revolutionary», *Perspectives on Science*, n.° 11 (2003), pp. 135-169.

Mah, Harold, *The End of Philosophy, the Origin of «Ideology»,* Berkeley: University of California Press, 1987.

Maiorino, Giancarlo, *Leonardo da Vinci: The Daedalian Mythmaker*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1992.

Malcolm, Noel, *Aspects of Hobbes*, Nueva York: Oxford University Press, 2002.

Marino, Joseph, y Melinda W. Schlitt (eds.), *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever*, Rochester, NY: University of Rochester Press, 2000.

Markus, R. A., *The End of Ancient Christianity*, Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1990.

Marlowe, Christopher, *Christopher Marlowe: The Complete Poems and Translations*, ed. Stephen Orgel, Harmondsworth, Reino Unido, y Baltimore: Penguin Books, 1971.

Marsh, David, *The Quattrocento Dialogue*, Cambridge, MA, y Londres: Harvard University Press, 1980.

Martin, Alain, y Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlín y Nueva York: Walter de Gruyter; Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, 1999.

Martin, John Jeffries, *Myths of Renaissance Individualism*, Houndmills, Basingstoke, Reino Unido: Palgrave, 2004.

Martindale, Charles, *Latin Poetry and the judgement of Taste*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Martines, Lauro, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460,* Princeton: Princeton University Press, 1963.

—, *Scourge and Fire: Savonarola and Renaissance Florence*, Londres: Jonathan Cape, 2006.

Marullo, Michele, *Inni Naturali*, trad. ing. Doratella Coppini, Florencia: Casa Editrice Ie Lettere, 1995.

Marx, Karl, y Friedrich Engels, *Collected Works*, trad. ing. Richard Dixon, Nueva York: International Publishers, 1975.

—, *On Literature and Art*, Moscú: Progress Publishers, 1976.

Masters, Roger, *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton: Princeton University Press, 1968.

—, «Gradualism and Discontinuous Change», en Albert Somit y Steven Peterson (eds.), *The Dynamics of Evolution*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

Mayo, Thomas Franklin, *Epicurus in England (1650-1725)*, Dallas: Southwest Press, 1934.

McCarthy, George, *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-Century Political Economy*, Savage, MD: Rowman & Littlefield, 1990.

McDowell, Gary, y Sharon Noble (eds.), *Reason and Republicanism: Thomas Jefferson's Legacy of Liberty*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997.

McGuire, J. E., y P. M. Rattansi, «Newton and the Pipes of Pan», *Notes and Records of the Royal Society of London*, n.° 21 (1966), pp. 108-143.

McKitterick, Rosamond, «Manuscripts and Scriptoria in the Reign of Charles the Bald, 840-877», *Giovanni Scoto nel Suo Tempo*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989, pp. 201-237.

—, «Le Rôle Culturel des Monastères dans les Royaumes Carolingiens du VIIIe au Xe Siècle», *Revue Benedictine*, n.° 103 (1993), pp. 117-130.

—, *Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th-9th Centuries*, Aldershot, Reino Unido: Variorum, 1994.

— (ed.), *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

McKnight, Stephen A., *The Modern Age and the Recovery of Ancient Wisdom: A Reconsideration of Historical Consciousness, 1450-1650*, Columbia, MO: University of Missouri Press, 1991.

McLellan, David, *The Thought of Karl Marx*, Nueva York: Harper & Row, 1971.

McNeil, Maureen, *Under the Banner of Science: Erasmus Darwin and His Age*, Manchester: Manchester University Press, 1987.

Meikle, Scott, *Essentialism in the Thought of Karl Marx*, Londres: Duckworth, 1985.

Melzer, Arthur M., *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Merryweather, F. Somner, *Bibliomania in the Middle Ages*, Londres: Woodstock Press, 1933.

Michel, Paul Henry, *The Cosmology of Giordano Bruno*, trad. ing. R. E. W. Maddison, París: Hermann; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1973.

Miller, Charles A., *Jefferson and Nature: An Interpretation*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988.

Moffitt, John F., «The *Evidentia* of Curling Waters and Whirling Winds: Leonardo's *Ekphraseis* of the Latin Weathermen», *Leonardo Studies*, n.° 4 (1991), pp. 11-33.

Molho, Anthony *et al.*, «Genealogy and Marriage Alliance: Memories of Power in Late Medieval Florence», en Cohn y Epstem (eds.), *Portraits of Medieval and Renaissance Living*, pp. 39-70.

Morel, Jean, «Recherches sur les Sources du Discours sur l'Inégalité», *Annales*, n.° 5 (1909), pp. 163-164.

Mortara, Elena, «The Light of Common Day: Romantic Poetry and the Everydayness of Human Existence», en Riccardo Dottori (ed.), *The Legitimacy of Truth*, Roma: Lit Verlag, 2001.

Muller, Conradus, «De Codicum Lucretii Italicorum Origme», *Muséum Helveticum: Revue Suisse pour I'Étude de l'Antiquité Classique*, n.° 30 (1973) pp. 166-178.

Mundy, John Hine, y Kennerly M. Woody (eds.); trad. ing. Louise Ropes Loomis *The Council of Constance: The Unification of the Church*, Nueva York y Londres: Columbia University Press, 1961.

Murphy, Caroline P., *The Pope's Daughter*, Londres: Faber & Faber, 2004.

Murray, Alexander, «Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy», en C. J. Cuming y Derek Baker (eds.), *Popular Belief and Practice*, Studies in Church History, 8, Londres: Syndics of the Cambridge University Press, 1972, pp. 83-106.

—, «Confession as a Historical Source in the Thirteenth Century», en R. H. C. Davis y M. Wallace-Hadrill (eds.), *The Writing of History in the Middle Ages: Essays Presented to Richard William Southern*, Oxford: Clarendon Press, 1981, pp. 275-322.

—, «The Epicureans», en Piero Boitani y Anna Torti (eds.), *Intellectuals and Writers in Fourteenth-Century Europe*, Tubinga: Gunter Narr, 1986, pp. 138-163.

Nelson, Eric, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Neugebauer, O., *The Exact Sciences in Antiquity*, Princeton: Princeton University Press, 1952.

Newton, Isaac, *Correspondence of Isaac Newton*, H. W. Tumbull *et al.* (eds.), 7 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1959-1984.

Nicholls, Mark, «Percy, Henry», *Oxford Dictionary of National Biography*, pp. 2004-2007.

Nichols, James, *Epicurean Political Philosophy: The De Rerum Natura of Lucretius*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1976.

Nussbaum, Martha, *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 2009, pp. 140-191.

Oberman, Heiko, *The Dawn of the Reformation*, Grand Rapids, MI: William Eerdmans Publishing Co., 1986.

Olsen, B. Munk, *L'étude des auteurs classiques latins aux* XIe *et* XIIe *siècles*, París: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1985.

O'Malley, Charles, y J. B. Saunders, *Leonardo da Vinci on the Human Body: The Anatomical, Physiological, and Embryological Drawings of Leonardo da Vinci*, Nueva York: Greenwich House, 1982.

O'Malley, John W., Thomas M. Izbicki y Gerald Christianson (eds.), *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*: Leiden, E. J. Brill, 1993.

Ordine, Nuccio, *Bruno and the Philosophy of the Ass*, trad. ing. Henryk Baraánski en colaboración con Arielle Saiber, New Haven, CT: Yale University Press, 1996.

Orígenes, *Origen Against Celsus*, trad. ing. rev. Frederick Crombie, en *Anti-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers Down to A.D. 325*, eds. rev. Alexander Roberts y James Donaldson, vol. 23, Edimburgo: T. & T. Clark, 1872.

Osborn, Henry Fairfield, *From the Greeks to Darwin: The Development of the Evolution Idea Through Twenty-Four Centuries*, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1929.

Osler, Margaret, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

— (ed.), *Atoms, Pneuma, and Tranquility: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Osler, sir William, «Illustrations of the Book-Worm», *Bodleian Quarterly Record*, n.° 1 (1917), pp. 355-357.

Otte, James K., «Bernhard Pabst, *Atomtheorien des Lateinischen Mittelalters*», *Speculum*, n.° 71 (1996), pp. 747-749.

Overbye, Dennis, «Human DNA, the Ultimate Spot for Secret Messages (Are Some There Now?)», *The New York Times*, 26 de junio de 2007, p. D4.

Overhoff, Jurgen, *Hobbes' Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000.

Pabst, Bernhard, *Atomtheorien des Lateinischen Mittelalters*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.

Páladas, *Palladas: Poems*, trad. ing. Tony Harrison, Londres: Anvil Press Poetry, 1975.

Panofsky, Erwin, *Renaissance and Renascences in Western Art*, 2 vols., Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1960.

Parkes, M. B., *Scribes, Scripts and Readers: Studies in the Communication, Presentation and Dissemination of Medieval Texts*, Londres: Hambledon Press, 1991.

Parsons, Edward Alexander, *The Alexandrian Library, Glory of the Hellenic World: Its Rise, Antiquities, and Destructions*, Nueva York: American Elsevier Publishing Co., 1952.

Partner, Peter, *Renaissance Rome, 1500-1559: A Portrait of a Society*, Berkeley: University of California Press, 1976.

—, *The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance*, Oxford: Clarendon Press, 1990.

Paterson, Antoinette Mann, *The Infinite Worlds of Giordano Bruno*, Springfield, IL: Thomas, 1970.

Patschovsky, Alexander, *Quellen Zur Bohmischen Inquisition im 14. Jahrundert*, Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger, 1979.

Paulsen, Freidrich, *Immanuel Kant; His Life and Doctrine*, trad. ing. J. E. Creighton y Albert Lefevre, Nueva York: Frederick Ungar, 1963.

Payne, Robert, *Marx*, Nueva York: Simon & Schuster, 1968.

Pedro de Midonovice, *John Hus at the Council of Constance*, trad. ing. Matthew Spinka, Nueva York: Columbia University Press, 1965.

Petrucci, Armando, *Writers and Readers in Medieval Italy: Studies in the History of Written Culture*, trad. ing. Charles M. Kadding, New Haven y Londres: Yale University Press, 1995.

Pfeiffer, Rudolf, *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford: Clarendon Press, 1968.

Philippe, J., «Lucrèce dans la Théologie Chrétienne du IIIe au XIIIe Siècle et Spécialement dans les Écoles Carolingiennes», *Revue de l'Histoire des Religions*, n.° 33 (1896) pp. 125-162.

Poggio Bracciolini 1380-1980: Nel VI Centenario della Nascita, Florencia: Sansoni, 1982.

Politis, Vasilis, «Aristotle on Aporia and Searching in Metaphysics», *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, n.° 18 (2002), pp. 145-174.

Porter, James, *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford: Stanford University Press, 2000.

Primavesi, Oliver, «Empedocles: Physical and Mythical Divinity», en Patricia Curd y Daniel W. Graham (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Nueva York: Oxford University Press, 2008, pp. 250-283.

Prosperi, Adriano, *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, Confessori, Missionari*, Turín: Giulio Einaudi, 1996.

Putnam, George Haven, *Books and Their Makers During the Middle Ages*, Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1898.

Puyo, Jean, *Jan Hus: Un Drame au Coeur de l'Eglise*, París: Desclee de Brouwer, 1998.

Rattansi, Piyo, «Newton and the Wisdom of the Ancients», en John Fauvel (ed.), *Let Newton Be!,* Oxford: Oxford University Press, 1988.

Redshaw, Adrienne M., «Voltaire and Lucretius», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n.° 189 (1980), pp. 19-43.

Reti, Ladislao, *The Library of Leonardo da Vinci*, Los Ángeles; Zeitlin & Ver-Brugge, 1972.

Reynolds, L. D., *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, Oxford: Clarendon Press, 1983.

—, y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Londres: Oxford University Press, 1968.

Reynolds, Susan, «Social Mentalities and the Case of Medieval Scepticism», *Transactions of the Royal Historical Society*, n.° 1 (1990), pp. 21-41.

Rich, Susanna, «De Undarum Natura: Lucretius and Woolf in *The Waves*», *Journal of Modern Literature*, n.° 23 (2000), pp. 249-257.

Richard, Carl, *The Founders and the Classics: Greece, Rome, and the American Enlightenment*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Riche, Pierre, *Education and Culture in the Barbarian West Sixth Through Eighth Centuries*, trad. ing. John J. Cotren, Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1976.

Richental, Ulrich von, *Chronik des Konstanzer Konzils 1414-1418*, Constanza: F. Bahn, 1984.

Richter, J. P., *The Notebooks of Leonardo da Vinci*, Nueva York: Dover Books, 1970.

Richter, Simon, *Laocoon's Body and the Aesthetics of Pain: Winckelmann, Lessing, Herder, Moritz, Goethe*, Detroit: Wayne State University Press, 1992.

Roche, J. J., «Thomas Harriot», *Oxford Dictionary of National Biography* (2004), p. 6.

Rochot, Bernard, *Les Travaux de Gassendi: Sur Epicure et sur l'Atomisme 1619-1658*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1944.

Rosenbaum, Stephen, «How to Be Dead and Not Care», *American Philosophical Quarterly*, n.° 23 (1986).

—, «Epicurus and Annihilation», *Philosophical Quarterly*, n.° 39 (1989), pp. 81-90.

—, «The Symmetry Argument: Lucretius Against the Fear of Death», *Philosophy and Phenomenological Research*, n.° 50 (1989), pp. 353-373.

—, «Epicurus on Pleasure and the Complete Life», *The Monist*, n.° 73 (1990).

Rosler, Wolfgang, «Hermann Diels und Albert Einstein: Die Lukrez-Ausgabe Von 1923/24», *Hermann Diels (1848-1922) et la Science de l'Antique*, Ginebra: Entretiens sur l'Antique Classique, 1998.

Rowland, Ingrid D., *Giordano Bruno: Philosopher/Heretic*, Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 2008.

Ruggiero, Guido (ed.), *A Companion to the Worlds of the Renaissance*, Oxford: Blackwell, 2002.

Ryan, Lawrence V., «Review of *On Pleasure* by Lorenzo Valla», *Renaissance Quarterly*, n.° 34 (1981), pp. 91-93.

Sabbadini, Remigio, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli* XIV *e* XV, Florencia: Sansoni, 1905.

Saiber, Arielle, y Stefano Ugo Baldassarri (eds.), *Images of Quattrocento Florence: Selected Writings in Literature, History, and Art*, New Haven: Yale University Press, 2000.

Santayana, George, *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, and Goethe*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1947.

Schmidt, Albert-Marie, *La poésie scientifique en France au seizième siècle*, París: Albin Michel, 1939.

Schofield, Malcolm, y Gisela Striker (eds.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*, París: Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

Schottenloher, Karl, *Books and the Western World: A Cultural History*, trad. ing. William D. Boyd e Irmgard H. Wolfe, Jefferson, NC: McFarland & Co., 1989.

Sedley, David, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Segal, C., *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in De Rerum Natura*, Princeton: Princeton University Press, 1990.

Seznec, Jean, *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*, trad. ing. Barbara F. Sessions, Nueva York: Harper & Row, 1953.

Shapin, Steven, y Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton: Princeton University Press, 1985.

Shea, William, «Filled with Wonder: Kant's Cosmological Essay, the Universal Natural History and Theory of the Heavens», en Robert Butts (ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science*, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1986.

Shell, Susan, *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Shepherd, Wm., *Life of Poggio Bracciolini*, Liverpool: Longman *et al.*, 1837.

Shirley, J. W. *Thomas Harriot: A Biography*, Oxford: Clarendon Press, 1983.

— (ed.), *Thomas Harriot: Renaissance Scientist*, Oxford: Clarendon Press, 1974.

Sider, David, *The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*, Los Ángeles: J. Paul Getty Museum, 2005.

— (ed. y trad. ing.), *The Epigrams of Philodemos*, Nueva York: Oxford University Press, 1997.

Sikes, E. E. *Lucretius, Poet and Philosopher*, Nueva York: Russell & Russell, 1936.

Simonetta, Marcello, *Rinascimento Segreto: II mondo del Segretario da Petrarca a Machiavelli*, Milán: Franco Angeli, 2004.

Simons, Patricia, «A Profile Portrait of a Renaissance Woman in the National Gallery of Victoria», *Art Bulletin of Victoria* [Australia], n.° 28 (1987), pp. 34-52.

—, «Women in Frames: The Gaze, the Eye, the Profile in Renaissance Portraiture», *History Workshop Journal*, n.° 25 (1988), pp. 4-30.

Singer, Dorothea, *Giordano Bruno: His Life and Thought*, n.° Nueva York: H. Schuman, 1950.

Smahel, Frantisek (ed.), *Haresie und Vorzeitige Reformation im Spätmittelatler*, Munich: R. Oldenbourg, 1998.

Smith, Christine, y Joseph F. O'Connor, «What Do Athens and Jerusalem Have to Do with Rome? Giannozzo Manetti on the Library of Nicholas V», en Marino y Schlitt (eds.), *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever*, Rochester, NY: University of Rochester Press, 2000, pp. 88-115.

Smith, Cyril, *Karl Marx and the Future of the Human*, Lanham, MD: Lexington Books, 2005.

Smith, John Holland, *The Great Schism, 1378*, Londres: Hamish Hamilton, 1970.

Smith, Julia M. H., *Europe After Rome: A New Cultural History, 500-1000*, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Smuts, R. Malcolm (ed.), *The Stuart Court and Europe: Essays in Politics and Political Culture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Snow-Smith, Joanne, *The Primavera of Sandro Botticelli: A Neoplatonic Interpretation*, Nueva York: Peter Lang, 1993.

Snyder, Jane Mclntosh, «Lucretius and the Status of Women», *The Classical Bulletin*, n.° 53 (1976), pp. 17-19.

—, *Punsand Poetry in Lucretius' De Rerum Natura*, Amsterdam: B. R. Gruner, 1980.

Snyder, Jon R., *Writing the Scene of Speaking: Theories of Dialogue in the Late Italian Renaissance*, Stanford: Stanford University Press, 1989.

Spencer, T. J. B., «Lucretius and the Scientific Poem in English», en D. R. Dudley (ed.), *Lucretius*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 131-164.

Spinka, Matthew, *John Hus and the Czech Reform*, Hamden, CT: Archon Books, 1966.

—, *John Hus: A Biography*, Princeton: Princeton University Press, 1968.

Stanley, John L., *Mainlining Marx*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2002.

Stevenson, J. (ed.), *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to AD 337*, Londres: SPCK, 1987.

Stinger, Charles L., *Humanism and the Church Fathers'. Ambrogio Taversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany: State University of New York Press, 1977.

—, *The Renaissance in Rome*, Bloomington: Indiana University Press, 1998.

Stites, Raymond, «Sources of Inspiration in the Science and Art of Leonardo da Vinci», *American Scientist*, n.° 56 (1968), pp. 222-243.

Strauss, Leo, *Natural Right and History*, Chicago: University of Chicago Press, 1953.

Struever, Nancy S., «Historical Priorities», *Journal of the History of Ideas*, n.° 66 (2005), p. 16.

Stump, Phillip H., *The Reforms of the Council of Constance (1414-1418)*, Leiden: E. J, Brill, 1994.

Surtz, Edward L., «Epicurus in Utopia», *ELH: A Journal of English Literary History*, n.° 16 (1949), pp. 89-103.

—, *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.

Symonds, John Addington, *The Renaissance in Italy*, Londres; Smith, Elder & Co., 1875-1886.

—, *Renaissance in Italy*, vol. 3, *The Fine Arts*, Londres: Smith Elder & Co., 1898.

Tafuri, Manfredo, *Interpreting the Renaissance: Princes, Cities, Architects*, trad. ing. Daniel Sherer, New Haven: Yale University Press, 2006.

Teodoro, Francesco di, y Luciano Barbi, «Leonardo da Vinci: Del Riparo a' Terremoti», *Physis: Rivista Internazionale di Storia della Scienza*, n.° 25 (1983) pp. 5-39.

Tertuliano, *The Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullianus*, 3 vols., Edimburgo: T. & T. Clark, 1869-1870.

—, *Concerning the Resurrection of the Flesh*, Londres: SPCK, 1922.

—, *Ante-Nicene Fathers*, eds. A. Roberts y J. Donaldson, vol. 4, Grand Rapids, Ml: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951.

—, *Tertullian's Treatise on the Incarnation*, Londres: SPCK, 1956.

—, *Disciplinary, Moral and Ascetical Works*, trad. ing. Rudolph Arbesmann, sister Emily Joseph Daly, y Edwin A. Quain, Nueva York: Fathers of the Church, 1959.

—, *Treatises on Penance*, trad. ing. William P. Le Saint, Westminster, MD: Newman Press, 1959.

—, *Christian and Pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian*, Robert D. Sider (ed.), Washington, DC: Catholic University of America, 2001.

—, *Contro gli Eretici*, Roma: Città Nuova, 2002.

Thatcher, David S., *Nietzsche in England 1890-1914*, Toronto: University of Toronto Press, 1970.

Thompson, James Westfall, *The Medieval Library*, Chicago: University of Chicago Press, 1939.

—, *Ancient Libraries*, Berkeley: University of California Press, 1940.

Tielsch, Elfriede Walesca, «The Secret Influence of the Ancient Atomistic Ideas and the Reaction of the Modern Scientist under Ideological Pressure», *History of European Ideas*, n.° 2 (1981), pp. 339-348.

Toynbee, Jocelyn, y John Ward Perkins, «The Shrine of St. Peter and the Vatican Excavations», Nueva York: Pantheon Books, 1957, pp. 109-117.

Trinkaus, Charles, *In Our Image and Likeness*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.

—, «Machiavelli and the Humanist Anthropological Tradition», en Marino y Schlitt (eds.), *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History*, Rochester, NY: University of Rochester Press, 2000, pp. 66-87.

Tuma, Kathryn A., «Cézanne and Lucretius at the Red Rock», *Representations*, n.° 78 (2002), pp. 56-85.

Turberville, S., *Medieval Heresy and the Inquisition*, Londres y Hamden, CT: Archon Books, 1964.

Turner, Frank M., «Lucretius Among the Victorians», *Victorian Studies*, n.° 16 (1973), pp. 329-348.

Turner, Paul, «Shelley and Lucretius», *Review of English Studies*, n.° 10 (1959), pp. 269-282.

Tyndall, John, «The Belfast Address», *Fragments of Science: A Series of Detached Essays, Addresses and Reviews*, Nueva York: D. Appleton & Co., 1880, pp. 472-523.

Ullman, B. L., *Studies in the Italian Renaissance*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1955.

Vail, Amy (ed.), «Albert Einstein's Introduction to Diels' Translation of Lucretius», *The Classical World*, n.° 82 (1989), pp. 435-436.

Valla, Lorenzo, *De vero falsoque bono*, trad. ing. y ed., Maristella de Panizza Lorch, Bari: Adriatica, 1970.

—, *On Pleasure*, trad. ing. A. Kent Hieatt y Maristella Lorch, Nueva York: Abaris Books, 1977, pp. 48-325.

Vasari, Giorgio, *Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors, and Architects*. Londres: Philip Lee Warner, 1912.

—, *The Lives of the Artists*, trad. ing. Julia Conaway Bondanella y Peter Bondanella, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Vespasiano, *The Vespasiano Memoirs: Lives of Illustrious Men of the XVth Century*, trad. ing. William George y Emily Waters, Nueva York: Harper & Row, 1963.

Virgilio, *Virgil's Georgics*, trad. ing. John Dryden, Londres: Euphorion Books, 1949.

Wade, Nicholas, «Humans Have Spread Globally, and Evolved Locally», *The New York Times*, 26 de junio de 2007, p. D3.

Wakefield, Walter L., «Some Unorthodox Popular Ideas of the Thirteenth Century», *Medievalia et Humanistica*, n.° 4 (1973), pp. 25-35.

Walser, Ernst, *Poggius Florentinus: Leben und Werke*, Hildesheim: Georg Olms, 1974.

Warburg, Aby., *Sandro Botticellis Geburt der Venus und Fruhling: Eine Untersuchung über die Vorstellungen von der Antike in der italienischen Frührenaissance*, Hamburgo y Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1893.

—, *The Renewal of Pagan Antiquity: Contributions to the Cultural History of the European Renaissance*, trad. ing. David Britt, Los Ángeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1999, pp. 88-156.

Ward, Henshaw, *Charles Darwin: The Man and His Warfare*, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1927.

Webb, Clement, *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford: Clarendon Press, 1926.

Weiss, Harry B., y Ralph H., Carruthers, *Insect Enemies of Books*, Nueva York: New York Public Library, 1937.

Weiss, Roberto, *Medieval and Humanist Greek*, Padua: Antenore, 1977.

Wenley, R. M., *Kant and His Philosophical Revolution*, Edimburgo: T. & T. Clark, 1910.

—, *The Spread of Italian Humanism*, Londres: Hutchinson University Library, 1964.

—, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Oxford: Blackwell, 1969.

West, David, *The Imagery and Poetry of Lucretius*, Norman: University of Oklahoma Press, 1969.

Westfall, Richard, «The Foundations of Newton's Philosophy of Nature», *British Journal for the History of Science*, n.° 1 (1962), pp. 171-182.

White, Michael, *Leonardo, the First Scientist*, Nueva York: St. Martin's Press, 2000.

Whyte, Lancelot, *Essay on Atomism: From Democritus to 1960*, Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1961.

Wilde, Lawrence, *Ethical Marxism and Its Radical Critics*, Houndmills, Basingstoke, Reino Unido: Macmillan Press, 1998.

Wilford, John Noble, «The Human Family Tree Has Become a Bush with Many Branches», *The New York Times*, 26 de junio de 2007, pp. D3, D10.

Wind, Edgar, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Harmondsworth, Reino Unido: Penguin Books, 1967.

Witt, Ronald G., «The Humanist Movement», en Thomas A. Brady, Jr., Heiko A. Oberman, y James D. Tracy (eds.), *Handbook of European History 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, Leiden y Nueva York: E. J. Brill, 1995, pp. 93-125.

—, *«In the Footsteps of the Ancients»: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni, Studies in Medieval and Reformation Thought*, ed. Heiko A. Oberman, vol. 74, Leiden: E. J. Brill, 2000.

Woolf, Greg, y Alan K. Bowman (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Yarbrough, Jean, *American Virtues: Thomas Jefferson on the Character of a Free People*, Lawrence: University Press of Kansas, 1998.

Yashiro, Yukio, *Sandro Botticelli and the Florentine Renaissance*, Boston: Hale, Cushman, & Flint, 1929.

Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Yatromanolakis, Dimitrios, y Panagiotis Roilos, *Towards a Ritual Poetics*, Atenas: Foundation of the Hellenic World, 2003.

Yoon, Carol Kaesuk, «From a Few Genes, Life's Myriad Shapes», *The New York Times*, 26 de junio de 2007, pp. D1, D4-D5.

Zimmer, Carl, «Fast-Reproducing Microbes Provide a Window on Natural Selection», *The New York Times*, 26 de junio de 2007, pp. D6-D7.

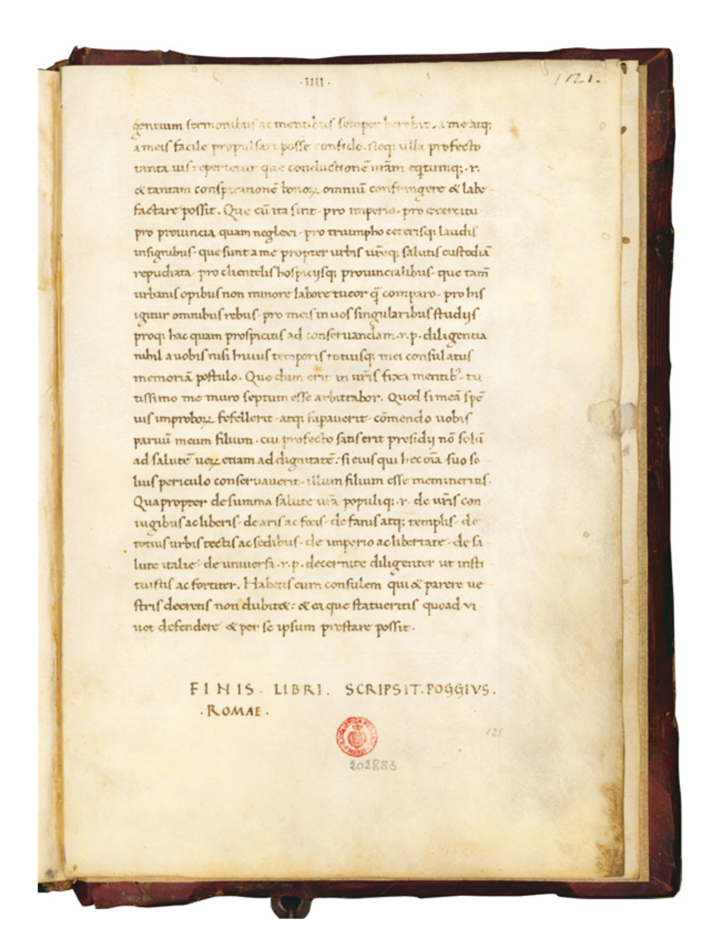
Zorzi, Andrea, y William J. Connell (eds.), *Lo stato territoriale fiorentino (secoli XIV-XV): ricerche, linguaggi, confronti*, San Miniato: Pacini, 1996.

Zwijnenberg, Robert, *The Writings and Drawings of Leonardo da Vinci: Order and Chaos in Early Modern Thought*, trad. ing. Caroline A. van Eck. Nueva York: Cambridge University Press, 1999.

ILUSTRACIONES



Este retrato de Poggio Bracciolini joven aparece en el prólogo de su traducción latina de la *Ciropedia*, la obra de Jenofonte que cuenta la educación del gobernante ideal.


FINIS. LIBRI. SCRIPSIT. POGGIVS.
.ROMAE.

Poggio firma de forma destacada su transcripción de una obra de Cicerón, realizada en Roma en 1425 con la elegxancia que lo caracterizaba. La letra de Poggio fue ya apreciada en su época y constituyó una de las claves de su prestigio.



Esta escultura de bronce de *Hermes sentado* fue encontrada en estado fragmentario en 1758 en la Villa de los Papiros de Herculano. Las sandalias aladas revelan su identidad como Hermes, el mensajero de los dioses. A un epicúreo la elegante actitud de reposo de la figura le habría recordado que los dioses no tienen ningún mensaje que comunicar a los humanos.



Los enemigos del epicureísmo asociaban esta corriente de pensamiento no con la actitud pensativa del *Hermes sentado*, sino con la ebriedad y el abandono de este Sileno, que se estira junto a un odre de vino colocado sobre una piel de león y que apareció cerca de la escultura de *Hermes* en la Villa de los Papiros.



Este pequeño retrato de Epicuro, que conserva su soporte original con el nombre del filósofo escrito en griego, era uno de los tres bustos del mismo estilo que decoraban la Villa de los Papiros de Herculano. En su *Historia natural* (capítulo 35), el escritor romano Plinio el Viejo (23-79 e. v.) cuenta que en su época se habían puesto de moda los bustos con el retrato de Epicuro.



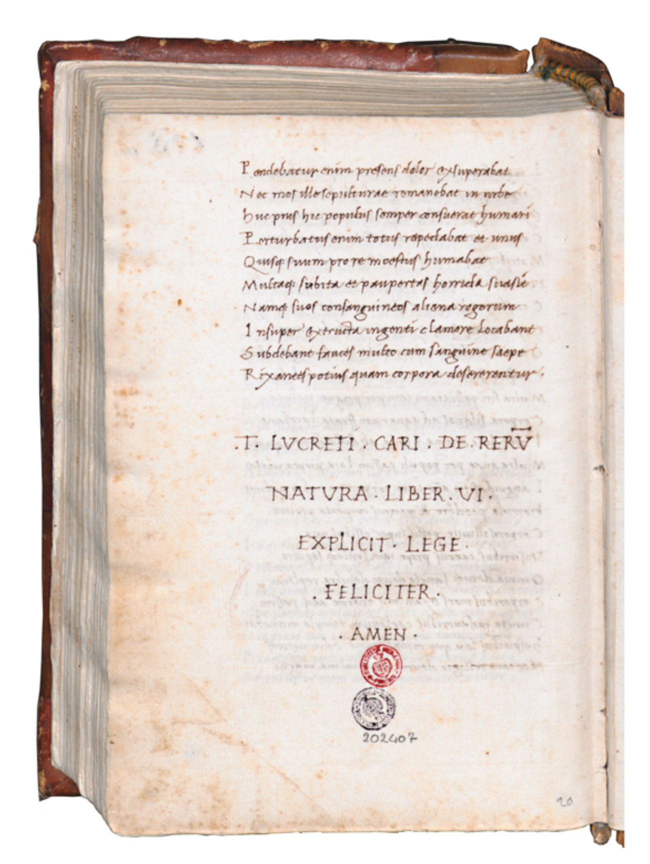
«Pilato entonces tomó a Jesús y mandó azotarle» (Juan 19,1). El texto bíblico inspiró imágenes como esta pintura del austríaco Michael Pacher y contribuyó a fomentar no solo la compasión por el maltrato que sufrió el Mesías y la cólera por los tormentos que se le aplicaron, sino también un ferviente deseo de imitar sus dolores.



El hereje Juan Hus, tras ser obligado a ponerse una corona de papel en señal de burla en la que reconocía sus fechorías, es quemado en la hoguera. Después, para impedir que algún circunstante compasivo recogiera una reliquia del mártir, sus cenizas fueron arrojadas al Rin.



Este retrato de Poggio aparece en un manuscrito de su obra *De varietate fortunae*. El relato, escrito cuando Poggio tenía sesenta y ocho años, hace un repaso de las ruinas de la grandeza de la antigua Roma.


Pendebatur enim presens dolor exsuperabat
Nec mos ille sepulturae remanebat in urbe
Quo prius hic populus semper consuerat humari
Perturbatus enim totus repedabat et unus
Quisque suum pro re moestus humabat
Multaque subita et paupertas horrida suasit
Namque suos consanguineos aliena rogorum
Insuper extructa ingenti clamore locabant
Subdebantque faces multo cum sanguine saepe
Rixantes potius quam corpora desererentur.

.T. LVCRETII . CARI . DE . RERV
NATVRA . LIBER . VI .
EXPLICIT . LEGE .
. FELICITER .
. AMEN .

Niccolò Niccoli, el amigo de Poggio, pone aquí fin a la esperada copia que realizó del *Sobre la naturaleza de las cosas* con la palabra habitual «Explicit» (que en latín significa «el volumen ha sido desenrollado en su totalidad»). Y añade una nota para el lector, «Léelo a gusto» («Lege feliciter»), y un piadoso «Amén», que en cierto modo contrasta con el espíritu del poema de Lucrecio.



En el centro del cuadro de Botticelli aparece Venus, rodeada de los antiguos dioses de la primavera. La complejidad de su coreografía procede de la descripción que hace Lucrecio de la gran renovación estacional de la tierra: «Viene la Primavera, acompañada de Venus, y ante ella marcha el alado heraldo de Venus; mientras, siguiendo los pasos de Céfiro, su madre Flora alfombra todo el camino con maravillosos olores y perfumes...» (5:737-740).


TITI

LVCRETII CARI

DE RERVM NATVRA

LIBRI SEX.

A DIONYSIO LAMBINO

[illegible]

PARISIIS,

In Gulielmi Rouillij,

Et Philippi G. Rouillij Nep.

aedibus, via Iacobaea sub Concordia.

CVM PRIVILEGIO REGIS.

Despagnet

La firma de Montaigne en el frontispicio de su ejemplar de Lucrecio, lleno de anotaciones —la gran edición publicada en 1563 por Denys Lambin—, desapareció al escribir encima la suya un propietario posterior de la obra —«Despagnet»— y por lo tanto el libro no pudo ser identificado como lo que era en realidad hasta el siglo XX.



Estatua de bronce de Giordano Bruno, obra de Ettore Ferrari, que fue erigida en Roma en 1889 en Campo de' Fiori, en el lugar mismo en el que fuera quemado en la hoguera. En el monumento, cuyo pedestal contiene lápidas dedicadas a otros filósofos perseguidos por la Iglesia católica, la figura de Giordano Bruno, de tamaño más grande que el natural, dirige una mirada reconcentrada hacia el Vaticano.

CRÉDITOS DE LAS ILUSTRACIONES

Retrato de Poggio joven. *Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, Ms. Strozzi 50, 1 recto. Con permiso del Ministero per i Beni e le Attività Culturali con todos los derechos reservados.*

Transcripción de Cicerón de puño y letra de Poggio. *Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, Ms. Laur.Plut. 48.22. 121 recto. Con permiso del Ministero per i Beni e le Attività Culturali con todos los derechos reservados.*

Hermes sentado. *Alinari/Art Resource, NY.*

Hermes descansando. *Erich Lessing/Art Resource, NY.*

Busto de Epicuro. *Por cortesía del Museo Archeologico Nazionale di Napoli/Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Napoli e Pompei.*

La flagelación de Cristo, **Michael Pacher.** *The Bridgeman Art Library International.*

El hereje Juan Hus, quemado en la hoguera. *Por cortesía del Rosgartenmuseum de Constanza.*

Retrato de Poggio anciano. *© 2011 Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms. lat. 224, 2 recto.*

Transcripción de Niccoli del *De rerum natura. Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, Ms. Laur.Plut. 35.30, 164 verso. Con permiso del Ministero per i Beni e le Attività Culturali con todos los derechos reservados.*

La primavera, **Sandro Botticelli.** *Erich Lessing/Art Resource, NY.*

Edición de Lucrecio que perteneció a Montaigne. *Reproducida por amable permiso de los Síndicos de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge.*

Estatua de Giordano Bruno, obra de Ettore Ferrari. *Fotografía de Isaac Vita Kohn.*

NOTAS

[1]. Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas*, véase trad. ing. Martin Ferguson Smith (Londres: Sphere Books, 1969; ed. rev. Indianapolis: Hackett, 2001), 1:12-20. He consultado las traducciones modernas al inglés de H. A. J. Munro (1914), W. H. D. Rouse, rev. Martin Ferguson Smith (1975, 1992), Frank O. Copley (1977), Ronald Melville (1997), A. E. Stallings (2007) y David Slavitt (2008). Entre las traducciones más antiguas al inglés he consultado las de John Evelyn (1620-1706), Lucy Hutchinson (1620-1681), John Dryden (1631-1700) y Thomas Creech (1659-1700). De estas últimas, la mejor es la de Dryden, pero, además de que solo tradujo pequeños fragmentos del poema (615 versos en total, es decir menos del 10 por 100 de la obra), su lenguaje hace que Lucrecio resulte a menudo difícil de entender para el lector moderno. Para mayor comodidad, a menos que se indique lo contrario, he usado la traducción en prosa de Smith del año 2001, y cito los versos del texto latino correspondiente a la edición Loeb, la que está más al alcance de cualquiera (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).

[2]. *De rerum natura,* 5:737-740. El «alado heraldo» de Venus es Cupido, al que Botticelli pinta con los ojos vendados y apuntando con su flecha; Flora, la diosa romana de las flores, derrama los brotes que lleva recogidos en los pliegues de su bellísimo vestido; y Céfiro, el dios del fecundador viento del oeste, extiende los brazos hacia la ninfa Cloris para raptarla. Para la influencia de Lucrecio en Botticelli, a través del humanista Poliziano, véase Charles Dempsey, *The Portrayal of Love: Botticelli's «Primavera» and Humanist Culture at the Time of Lorenzo the Magnificent* (Princeton: Princeton University Press, 1992), esp. pp. 36-49; Horst Bredekamp, *Botticelli: Primavera. Florenz als Garten der Venus* (Frankfurt: Fischer Verlag GmbH, 1988); y el artículo de 1893 de Aby Warburg, que daría lugar a tantos otros estudios, «Sandro Botticelli's *Birth of Venus* and *Spring*: An Examination of Concepts of Antiquity in the Italian Early Renaissance», en *The Revival of Pagan Antiquity*, ed. Kurt W. Forster, trad. ing. David Britt (Los Ángeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1999), pp. 88-156.

[3]. Se conservan en total quinientas cincuenta y ocho cartas de Poggio, dirigidas a ciento setenta y dos corresponsales distintos. En una carta escrita en julio de 1417 felicitando a Poggio por sus hallazgos, Francesco Barbaro hace referencia a una carta acerca del viaje de descubrimiento que Poggio había mandado a «nuestro refinado y sabio amigo Guarino de Verona»: *Two Renaissance Book Hunters: The Letters of Poggius Bracciolini to Nicolaus de Nicolis*, trad. ing. Phyllis Walter Goodhart Gordan (Nueva York: Columbia University Press, 1974), p. 201. Para las cartas de Poggio, véase Poggio Bracciolini, *Lettere*, ed. Helene Harth, 3 vols. (Florencia: Olschki, 1984).

[4]. Para el aspecto físico de Poggio, véase *Poggio Bracciolini 1380-1980: Nel VI centenario della nascita*, Istituto Nazionale di Studi Sul Rinascimento, vol. 7 (Florencia: Sansoni, 1982), y *Un Toscano del '400: Poggio Bracciolini, 1380-1459*, ed. Patrizia Castelli (Terranuova Bracciolini: Amministrazione Comunale, 1980). La principal fuente biográfica es Ernst Walser, *Poggius Florentinus: Leben und Werke* (Hildesheim: George Olms, 1974).

[5]. Para la curiosidad como pecado y su complejo proceso de rehabilitación, véase Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. ing. Robert M. Wallace (Cambridge, MA: MIT Press, 1983; edición original alemana 1966), pp. 229-453.

[6]. Eustace J. Kitts, *In the Days of the Councils: A Sketch of the Life and Times of Baldassare Cossa (Afterward Pope John the Twenty-Third)* (Londres: Archibald Constable & Co., 1908), p. 359.

[7]. Peter Partner, *The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 54.

[8]. Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460* (Princeton: Princeton University Press, 1963), pp. 123-127.

[9]. Es evidente que en 1416 intentó, junto con los otros miembros de la curia, asegurarse un beneficio, pero la concesión del mismo resultó problemática y al final no lo consiguió. Al parecer, habría podido también obtener un puesto como *scriptor* con el nuevo papa Martín V, pero lo rechazó por considerarlo una degradación del cargo que había ocupado anteriormente como secretario; véase Walser, *Poggius Florentinus*, pp. 42 ss.

[10]. Nicholas Mann, «The Origins of Humanism», en *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. Jill Kraye (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 11. Para la actitud de Poggio ante Petrarca, véase Riccardo Fubini, *Humanism and Secularization: From Petrarch to Valla*, Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies, 18 (Durham, NC, y Londres: Duke University Press, 2003). Para el desarrollo del humanismo italiano, véase John Addington Symonds, *The Revival of Learning* (Nueva York: H. Holt, 1908; reimpr. 1960); Wallace K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1948); Paul Oskar Kristeller, «The Impact of Early Italian Humanism on Thought and Learning», en Bernard S. Levy (ed.), *Developments in the Early Renaissance* (Albany: State University of New York Press, 1972), pp. 120-157; Charles Trinkaus, *The Scope of Renaissance Humanism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983); Anthony Grafton y Lisa Jardine, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986); Peter Burke, «The Spread of Italian Humanism», en Anthony Goodman y Angus Mackay (eds.), *The Impact of Humanism on Western Europe* (Londres: Longman, 1990), pp. 1-22; Ronald G. Witt, *«In the Footsteps of the Ancients»: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni, Studies in Medieval and Reformation Thought*, ed. Heiko A. Oberman, vol. 74 (Leiden: Brill, 2000); y Riccardo Fubini, *L'Umanesimo Italiano e I Suoi Storici* (Milán: Franco Angeli Storia, 2001).

[11]. Quintiliano, *Institutio Oratoria (The Orator's Education)*, ed. y trad. ing. Donald A. Russell, Loeb Classical Library, 127 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), 10.1, pp. 299 ss. Aunque hasta 1516 no se encontró —gracias a Poggio Bracciolini— una copia completa (o casi completa) de Quintiliano, el Libro X, con sus listas de autores griegos y romanos, circuló a lo largo de toda la Edad Media. Quintiliano comenta de Macro y de Lucrecio que

«los dos son elegantes, cada uno en su estilo, pero el primero es prosaico y el segundo difícil», p. 299.

[12]. Robert A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity* (Berkeley y Londres: University of California Press, 1988). Los cálculos de los niveles de conocimiento de la lectura y la escritura en las sociedades primitivas son muy poco fiables. Kaster, citando las investigaciones de Richard Duncan-Jones, llega a la siguiente conclusión: «La inmensa mayoría de los habitantes del imperio eran analfabetos en las lenguas clásicas». Las cifras que se dan para los tres primeros siglos de nuestra era sugieren más de un 70 por 100 de analfabetismo, aunque con muchas diferencias regionales. Encontramos cifras similares en Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2000), aunque Haines-Eitzen ofrece unos niveles de alfabetización incluso más bajos (quizá de un 10 por 100). Véase asimismo Robin Lane Fox, «Literacy and Power in Early Christianity», en Alan K. Bowman y Greg Woolf (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

[13]. Citado en Fox, «Literacy and Power», p. 147.

[14]. La *Regla* contiene una norma para los que sencillamente no pueden soportar la lectura: «A aquel que sea tan negligente o perezoso que no quiera o no pueda meditar o leer, encárguesele un trabajo, para que no esté ocioso»: *The Rule of Benedict*, según la trad. ing. de los monjes de la abadía de Glenstal (Dublín: Four Courts Press, 1982), 48:223.

[15]. Juan Casiano, *Instituciones*, según trad. ing. de Boniface Ramsey (NuevaYork: Newman Press, 2000), 10:2.

[16]. *Regla de San Benito*, 48:19-20. He corregido la traducción que suele darse, «como advertencia para los demás», para expresar lo que yo creo que es el sentido del original latino: *ut ceteri timeant*.

[17]. *Spiritum elationis*: los traductores suelen verter al inglés y al español estas palabras por «espíritu de vanidad», pero yo creo que el principal sentido que tiene aquí el término es el de «elación» o «exaltación».

[18]. *Regla de S. Benito*, 38:5-7.

[19]. *Ibid*, 38:8.

[20]. *Ibid*, 38:9.

[21]. Leila Avrin, *Scribes, Script and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance* (Chicago y Londres: American Library Association and the British Library: 1991), p. 324. El manuscrito se encuentra en Barcelona.

[22]. Para el contexto más general de la caligrafía de Poggio, véase Berthold L. Ullman, *The Origin and Development of Humanistic Script* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960). Para una introducción muy valiosa, véase Martin Davies, «Humanism in Script and Print in the Fifteenth Century», en *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, pp. 47-62.

[23]. Bartolomeo prestó servicio como secretario en 1414; Poggio lo hizo el año siguiente: Partner, *The Pope's Men*, pp. 218, 222.

[24]. Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, pp. 208-209 (carta a Ambrogio Traversari).

[25]. *Ibid*, p. 210.

[26]. Eustace J. Kitts, *In the Days of the Councils: A Sketch of the Life and Times of Baldassare Cossa* (Londres: Archibald Constable & Co., 1908), p. 69.

[27]. Citado en W. M. Shepherd, *The Life of Poggio Bracciolini* (Liverpool: Longman *et al.*, 1837), p. 168.

[28]. Avrin, *Scribes, Script and Books*, p. 224. El copista en cuestión utilizaba en realidad vitela (*vellum*), no pergamino, pero debía de ser una vitela de calidad particularmente mala.

[29]. *Ibid.*

[30]. Citado en George Haven Putnam, *Books and Their Makers During the Middle Ages*, 2 vols. (Nueva York; Hillary House, 1962; reimpr. de la ed. de 1896-1898), 1:61.

[31]. La gran abadía de Bobbio, en el norte de Italia, tenía una biblioteca famosa: un catálogo elaborado a finales del siglo IX incluye numerosos textos antiguos raros, entre ellos una copia de Lucrecio. Pero la mayoría de ellos han desaparecido, presumiblemente borrados (lo que se hacía en realidad era raspar la tinta) para dejar sitio a evangelios y salterios para uso de la comunidad. Bernhard Bischhoff dice: «Muchos textos antiguos fueron sepultados para siempre cuando sus códices fueron convertidos en palimpsestos en Bobbio, donde se había abandonado la Regla de Columbano y se había adoptado la de Benito. Un catálogo de finales del siglo IX nos informa de que Bobbio poseía por aquel entonces una de las bibliotecas mejor abastecidas de Occidente, pues contenía numerosos tratados de gramática así como obras poéticas raras. Se perdió de este modo la única copia que quedaba del *De ruralibus* de Septimio Sereno, un elaborado poema de la época de Adriano. Parece que también desaparecieron copias de Lucrecio y de Valerio Flaco sin que se hicieran copias en Italia. Poggio acabó descubriendo estas obras en Alemania»: *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 151.

[32]. Una candidata alternativa bastante convincente es la abadía de Murbach, situada en el sur de Alsacia. A mediados del siglo IX, Murbach, fundada en 727, se había convertido en un importante centro de erudición y se sabe que poseía una copia de Lucrecio. El reto al que se habría enfrentado Poggio habría sido a grandes rasgos el mismo en cualquier biblioteca monástica a la que fuera.

[33]. En el contexto del presente libro, el comentario más intrigante aparece en el prólogo en prosa de Rabano Mauro a su fascinante colección de poemas acrósticos en alabanza de la Cruz, compuesto en 810. Rabano dice que sus poemas incluyen la figura retórica de la sinalefa, esto es, la contracción de dos sílabas en una. Se trata de una figura, explica, *quod et Titus Lucretius non raro fecisse invenitur*, «que se encuentra frecuentemente en Tito Lucrecio». Citado en David Ganz, «Lucretius in the Carolingian Age: The Leiden Manuscripts and Their Carolingian Readers», en Claudine A. Chavannes-Mazel y Margaret M. Smith (eds.), *Medieval Manuscripts of the Latin Classics: Production and Use*, Proceedings of the Seminar in the History of the Book to 1500, Leiden, 1993 (Los Altos Hills, CA: Anderson-Lovelace, 1996), p. 99.

[34]. Plinio el Joven, *Cartas*, 3.7.

[35]. Los humanistas quizá encontraran vagos indicios de que el poema seguía vivo. Macrobio, a comienzos del siglo V e. v., cita unos cuantos versos en sus *Saturnales* (véase George Hadzsits, *Lucretius and His Influence* [NuevaYork: Longmans, Green & Co., 1935]), y también recogen algunos versos las *Etimologías*, la voluminosa obra de Isidoro de Sevilla de comienzos del siglo VII. Otros momentos en los que la obra salió brevemente a la superficie serán

mencionados más adelante, pero habría sido una precipitación por parte de cualquiera pensar a comienzos del siglo XV que pudiera encontrarse el poema completo.

[36]. «Envíame alguna pieza de Lucrecio o de Ennio», decía en una carta a un amigo el emperador Antonino Pío (86-161 e. v.), hombre por lo demás sumamente cultivado; «algo armonioso, que tenga fuerza y sepa expresar el estado de ánimo». (Aparte de unos cuantos fragmentos, no ha vuelto a recuperarse nada de Ennio, el más grande de los poetas romanos primitivos.)

[37]. *Lucreti poemata, ut scribes, ita sunt, multis luminibus ingenii, multae tamen artis*: Cicerón, *Ad Quintum fratrem*, 2.10.3.

[38]. *Geórgicas*, 2.490-92:

> Felix, qui potuit rerum cognoscere causas,
> atque metus omnis et inexorabile fatum
> subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.

El Aqueronte es un río del infierno y Virgilio y Lucrecio lo usan como símbolo de todo lo que constituye el mundo de ultratumba. Para la presencia de Lucrecio en las *Geórgicas*, véase especialmente Monica Gale, *Virgil on the Nature of Things: The Georgics, Lucretius, and the Didactic Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

[39]. El autor de la *Eneida*, con su sombrío concepto de la carga que supone el poder imperial y la rigurosa necesidad de renunciar a los placeres, era a todas luces más escéptico de lo que lo fuera en las *Geórgicas* sobre la capacidad que tiene el individuo de entender con serena claridad las fuerzas ocultas del universo. Pero la visión de Lucrecio y la severa elegancia de su poesía están presentes a lo largo de todo el poema de Virgilio, aunque solo sea como meros atisbos de una seguridad perfecta que ahora se les escapa una y otra vez y para siempre tanto al poeta como a su héroe. Para la hondura de la presencia de Lucrecio en la *Eneida* (y en otras obras de Virgilio, así como en las de Ovidio y Horacio), véase Philip Hardie, *Lucretian Receptions: History, The Sublime, Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

[40]. *Amores*, 1.15.23-24. Véase Philip Hardie, *Ovid's Poetics of Illusion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002) especialmente pp. 143-163, 173-207.

[41]. Yerno durante un tiempo del implacable dictador patricio Lucio Cornelio Sila, la carrera política de Memmio llegó a su fin en 54 a. e. v., cuando, al presentar su candidatura al Consulado, se vio obligado a revelar su implicación en un escándalo financiero, circunstancia que le hizo perder el apoyo trascendental de Julio César. Como orador, a juicio de Cicerón, Memmio era perezoso. Era extraordinariamente culto, reconocía Cicerón, por la amplitud de sus lecturas, aunque más de literatura griega que de obras latinas. Quizá esa inmersión en la cultura griega nos ayude a explicar por qué Memmio, cuando fracasó su carrera política, se fue a vivir a Atenas, donde, al parecer, compró un terreno en el que estaban las ruinas de la casa del filósofo Epicuro, muerto más de dos siglos antes. En 51 a. e. v., Cicerón escribió una carta a Memmio en la que le pedía como favor personal que regalara esas ruinas a «Patrón el epicúreo». (Al parecer, las ruinas en cuestión se veían amenazadas por un proyecto de edificación que tenía *in mente* Memmio.) Patrón decía, según

comenta Cicerón, que «se trata de una cuestión de honor, de obligación, de respeto al derecho testamentario, al prestigio del nombre de Epicuro… y en definitiva a la casa, al domicilio y a la memoria de los grandes hombres»: *Carta* 63 (13:1), véase *Cicero's Letters to Friends* (Loeb ed.), 1:271. Con Epicuro cerramos el círculo y nos encontramos de nuevo con Lucrecio, pues Lucrecio fue el discípulo más apasionado, inteligente y creativo de Epicuro.

[42]. Para la creación de la leyenda, véase especialmente Luciano Canfora, *Vita di Lucrezio* (Palermo: Sellerio, 1993). La evocación más grandiosa de este suceso la tenemos en Tennyson, «Lucretius».

[43]. La fascinante *Vita di Lucrezio* de Canfora no es en modo alguno una biografía convencional, sino más bien un ejercicio brillante de demolición del relato mítico propalado por Jerónimo. En una obra que actualmente está en proceso de elaboración, Ada Palmer demuestra que los eruditos del Renacimiento reunieron una serie de pistas que ellos creían que se referían a la vida de Lucrecio, pero que en su mayoría son comentarios acerca de otras personas que nada tenían que ver con él.

[44]. Johann Joachim Winkelmann, citado en David Sider, *The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum* (Los Ángeles: J. Paul Getty Museum, 2005). Esta frase tan colorista de Winkelmann es un proverbio italiano.

[45]. Camillo Paderni, director del Museo Ercolanense del Palacio Real de Portici, en una carta escrita el 25 de febrero de 1755, citada en Sider, *The Library*, p. 22.

[46]. Avrin, *Scribes, Script and Books*, pp. 83 ss.

[47]. En aquellos momentos, por una rara casualidad, las investigaciones del yacimiento se hallaban bajo la supervisión de un ingeniero militar suizo, Karl Weber, que se tomó un interés más responsable y erudito por lo que estaba sepultado.

[48]. Esta forma de considerarse a sí mismos tenía una larga historia. Cuando Escipión saqueó Cartago en 146 a. e. v., las colecciones guardadas en las bibliotecas de esa gran ciudad del norte de África cayeron en sus manos, junto con el resto del botín. Escipión escribió al Senado preguntando qué debía hacer con los libros que en esos momentos estaban en su posesión. Finalmente le respondieron que solo había un libro, en concreto un tratado de agricultura, que valiera la pena traducir al latín; Escipión debía repartir el resto de los libros, decían los senadores, como regalos entre los reyezuelos de África: Plinio el Viejo, *Historia natural*, 18:5.

[49]. La incautación de las bibliotecas griegas como botín se convirtió en una práctica bastante habitual, aunque raramente eran el único premio que obtenían los conquistadores. En 67 a. e. v., Lúculo, aliado de Sila, volvió a Roma de sus conquistas en Oriente con una biblioteca valiosísima, junto con otras riquezas, y cuando se retiró de la política se dedicó al estudio de la literatura y la filosofía griegas. En la villa y en los jardines que tenía en Roma y en Túsculo, cerca de Nápoles, Lúculo se convirtió en el generoso mecenas de numerosos intelectuales y poetas griegos, y figura como uno de los interlocutores principales de un diálogo de Cicerón, las *Cuestiones académicas*.

[50]. Nombrado gobernador del norte de Italia (Galia Transpadana), Polión usó su influencia para salvar la hacienda de Virgilio impidiendo su confiscación.

[51]. Las dos bibliotecas de Augusto se llamaban la Octaviana y la Palatina. La primera, fundada en honor de su hermana (33 a. e. v.), se hallaba situada en el Pórtico de Octavia y en ella se combinaban unos magníficos paseos en el piso

de abajo con la sala de lectura y la colección de libros en el piso superior. La otra biblioteca, anexa al templo de Apolo en el monte Palatino, tenía, al parecer, dos departamentos que eran administrados por separado, uno griego y otro latino. Las dos bibliotecas fueron destruidas posteriormente por el fuego. Los sucesores de Augusto conservaron la tradición de creación de bibliotecas: Tiberio fundó la Biblioteca Tiberiana en su casa del Palatino (según Suetonio, ordenó que se colocaran en todas las bibliotecas públicas los escritos y las efigies de sus poetas griegos preferidos). Vespasiano estableció una biblioteca en el templo de la Paz erigido tras el incendio de la capital en tiempos de Nerón. Domiciano restauró las bibliotecas desaparecidas después de ese mismo incendio, mandando incluso buscar copias de libros en Alejandría. La biblioteca imperial más importante fue la Ulpia, fundada por Ulpio Trajano —situada primero en el Foro de Trajano, y posteriormente trasladada a las Termas de Diocleciano—. Véase Lionel Casson, *Libraries in the Ancient World* (New Haven: Yale University Press, 2002).

[52]. Entre otras: Atenas, Chipre, Como, Milán, Esmirna, Patras y Tíbur, donde era posible incluso sacar libros en préstamo. Pero véase la inscripción encontrada en el Ágora de Atenas, en el muro de la Biblioteca de Panteno (200 e. v.): «No se retirará ningún libro, pues así lo hemos jurado. Horario desde las seis de la mañana hasta mediodía» (citada en Sider, *The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*, p. 43).

[53]. Clarence E. Boyd, *Public Libraries and Literary Culture in Ancient Rome* (Chicago: University of Chicago Press, 1915), pp. 23-24.

[54]. Véase Arnaldo Momigliano, *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

[55]. Erich Auerbach, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trad. ing. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1965), p. 237.

[56]. Knut Kleve, «Lucretius in Herculaneum», en *Cronache Ercolanesi*, n.° 19 (1989), p. 5.

[57]. *In Pisonem* («Contra Pisón»), en Cicerón, *Discursos*, véase trad. ing. N. H. Watts, Loeb Classical Library, vol. 252 (Cambridge, MA; Harvard University Press, 1931), p. 167 (*in suorum Gaecorum foetore atque vino*).

[58]. *The Epigrams of Philodemos*, ed. y trad. (ing.) David Sider (Nueva York: Oxford University Press, 1997), p. 152.

[59]. Aunque recientemente se había producido un terremoto grave, la última gran erupción había tenido lugar en 1200 a. e. v., de modo que el motivo de intranquilidad, si es que había alguno, no era el volcán.

[60]. Cicerón, *De natura deorum* («Sobre la naturaleza de los dioses»), trad. ing. H. Rackham, Loeb Classical Library, 268 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933), 1.6, pp. 17-19.

[61]. *Ibid*, p. 383.

[62]. Cicerón, *De officiis* («Los deberes»), trad. ing. Walter Miller, Loeb Classical Library, 30 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1913), 1.37, p. 137.

[63]. Como analizaré más adelante, la palabra que traducimos aquí por «superstición» es en latín *religio*, es decir, «religión».

[64]. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres* (véase Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, 2 vols., Loeb Classical Library, 184-185

(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925), 2:531-533.

[65]. El *epilogismós* de Epicuro era un término usado a menudo para indicar el «razonamiento basado en datos empíricos», pero, según Michael Schofield, expresa «nuestros procedimientos cotidianos de evaluación y apreciación»: Schofield, en *Rationality in Greek Thought*, eds. Michael Frede y Gisele Striker (Oxford: Clarendon Press, 1996). Schofield sugiere que esos procedimientos van asociados a un famoso pasaje de Epicuro sobre el tiempo: «No debemos adoptar expresiones especiales para designarlo, suponiendo que será una mejora; debemos utilizar solo las que ya existen», p. 222. El pensamiento del que intentaba imbuir Epicuro a sus seguidores era «un tipo de actividad perfectamente ordinaria, al alcance de todo el mundo, no un talento intelectual especial limitado, por ejemplo, a los matemáticos o los expertos en dialéctica», p. 235.

[66]. Cicerón, *Tusculanae disputationes* («Disputaciones tusculanas»), trad. ing. J. E. King. Loeb Classical Library, 141 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927), 1.6.10.

[67]. *Ibid*, 1.21.48-89.

[68]. La acusación la presentó «Timócrates, el hermano de Metrodoro, que era discípulo suyo [de Epicuro] y que más tarde abandonó la escuela», en Diógenes Laercio, véase *Lives of Eminent Philosophers*, trad. ing. R. D. Hicks, 2 vols., Loeb Classical Library, 185 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925), 2:535.

[69]. Séneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, trad. ing. Richard Gummere, 3 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1917), 1:146.

[70]. Carta a Meneceo, en Diógenes Laercio, *Vidas*, 2:657.

[71]. Filodemo, *Sobre las elecciones y los rechazos*, véase *On Choices and Avoidances*, trad. ing. Giovanni Indelli y Voula Tsouna-McKirahan, La Scuola di Epicuro, 15 (Nápoles: Bibliopolis, 1995), pp. 104-106.

[72]. Ben Jonson, *The Alchemist*, ed. Alvin B. Kernan, 2 vols. (New Haven: Yale University Press, 1974), 11.ii.41-42; 72-87. Jonson forma parte de una tradición que representa a Epicuro como el santo patrono de las tabernas y los burdeles, tradición en la que se incluye el rollizo Franklin, calificado por Chaucer en los *Cuentos de Canterbury* de «el propio hijo de Epicuro».

[73]. Máxima 7, en Diógenes Laercio, véase *Lives of Eminent Philosophers*, trad. ing. R. D. Hicks, 2 vols. Loeb Classical Library, 185 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925; ed. rev. 1931), 1:665.

[74]. «Sentencias vaticanas» (*Gnomologium Vaticanum*), 31, en A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 1:150.

[75]. Véase Moritz W. Schmidt, *De Didymo Chalcentero* (Oels: A. Ludwig, 1851) y *Didymi Chalcenteri fragmenta* (Leipzig: Teubner, 1854).

[76]. Véase David Diringer, *The Book Before Printing* (Nueva York: Dover Books, 1982), pp. 241 ss.

[77]. Diógenes Laercio: «Epicuro fue un autor sumamente prolífico, hasta el punto de superar a todos en el número de obras que escribió, pues suman hasta trescientos volúmenes; y no contienen ni una sola cita de otros autores, sino que todas son palabras del propio Epicuro»: *Vidas de los filósofos ilustres*, 2:555. Diógenes Laercio recoge los títulos de treinta y siete libros suyos, de los cuales no se conserva ninguno.

[78]. Véase Andrew M. T. Moore, «Diogenes's Inscription at Oenoanda», en Dane R. Gordon y David B. Suits (eds.), *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance* (Rochester, NY: Rochester Institute of Technology Cary Graphic Arts Press, 2003), pp. 209-214. Véase *The Epicurean Inscription [of Diogenes of Oinoanda]*, ed. y trad. ing. Martin Ferguson Smith (Nápoles: Bibliopolis, 1992).

[79]. Aristóteles, *Historia animalium*, trad. ing. A. L. Peck. Loeb Classical Library, 438 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965-1991), 5:32.

[80]. Citado en William Blades, *The Enemies of Books* (Londres: Elliot Stock, 1896), pp. 66-67.

[81]. Ovidio, *Ex ponto*, trad. ing. A. L. Wheeler, revisada por G. P. Goold, 2.a ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924), 1.1.73.

[82]. Horacio, véase *Satires. Epistles. The Art of Poetry*, trad. ing. H. Rushton Fairclough, Loeb Classical Library, 194 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926), Epístola 1.20.12.

[83]. En *Antología griega*, véase trad. ing. W. R. Paton, Loeb Classical Library, 84 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1917), 9:251. (Eveno de Ascalón, *floruit* entre 50 a. e. v. y 50 e. v.).

[84]. Kim Haines-Eitzen, *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 4.

[85]. Citado en Lionel Casson, *Libraries in the Ancient World* (New Haven: Yale University Press, 2001), p. 77.

[86]. Leila Avrin, *Scribes, Script and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance* (Chicago: American Library Association, 1991), p. 171. Véanse asimismo pp. 149-153.

[87]. Para las mujeres copistas, véase Haines-Eitzen.

[88]. Se calcula que el número total de libros producidos en la historia del mundo antes de 1450 fue igualado por el número de los producidos entre 1450 y 1500; que entre 1500 y 1510 la producción de libros alcanzó esas mismas cifras; y que en la década sucesiva se dobló esa cantidad.

[89]. Para los copistas, véase L. D. Reynolds y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, 2.a ed. (Londres: Oxford University Press, 1974); Avrin, *Scribes, Script and Books*; Rosamond McKitterick, *Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th-9th Centuries* (Aldershot, Reino Unido: Variorum, 1994); M. B. Parkes, *Scribes, Scripts, and Readers* (Londres: Hambledon Press, 1991). Para el significado simbólico del copista, véase Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, ed. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 2000), pp. 246 ss. La figura de la «potencialidad perfecta» según Avicena, por ejemplo, es el copista en el momento en que no está escribiendo.

[90]. Los gigantescos graneros situados al sur de Alejandría recibían innumerables cargamentos transportados en barcazas, procedentes de las cosechas de las ricas llanuras de aluvión situadas a lo largo del río. Los cargamentos eran inspeccionados por funcionarios sumamente sagaces, nombrados con el fin de asegurarse de que el grano «no estaba adulterado, no tenía mezcla de tierra o de cebada, y había sido debidamente trillado y cribado»: Christopher Haas, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*

(Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), p. 42. Los millares de sacos almacenados eran transportados luego por los canales hasta el puerto, donde los aguardaba la flota del grano. Desde allí los barcos cargados hasta los topes zarpaban con destino a otras ciudades, cuya floreciente población había superado hacía tiempo la capacidad de mantenerlas que tenían las zonas rurales circundantes. Alejandría era uno de los puntos fundamentales de control del mundo antiguo, capaz de garantizar el pan, y por tanto la estabilidad, y por tanto el poder. El grano no era la única mercancía que controlaba Alejandría; los mercaderes de la ciudad eran famosos por el comercio de vino, tejidos, tapices, vidrio y —lo que más nos interesa para este libro— papiro. Los enormes pantanos situados en las inmediaciones de la ciudad eran particularmente aptos para el cultivo de los juncos con los que se fabricaba el mejor papel. A lo largo de toda la historia del mundo antiguo, desde la época de los césares hasta la dominación de los reyes francos, el «papiro de Alejandría» fue el medio preferido por los burócratas, filósofos, poetas, sacerdotes, mercaderes, emperadores y sabios para dar sus órdenes, registrar sus deudas y escribir sus pensamientos.

[91]. Se cuenta que Ptolomeo III (246-221 a. e. v.) envió mensajes a todos los gobernantes del mundo conocido, pidiéndoles libros para hacer copias. Los oficiales de la aduana tenían órdenes de confiscar todos los libros que encontraran a bordo de las naves que pasaran por el puerto. Se hacían copias de los libros y luego eran devueltas a sus propietarios, pero los originales iban a parar a la gran biblioteca (en cuyo catálogo eran introducidos con la marca «procedente de las naves»). Fueron enviados por todo el Mediterráneo diversos agentes reales encargados de comprar o tomar en préstamo cada vez más libros. El recelo de los dueños aumentaba sin cesar —era muy probable que los libros prestados no volvieran nunca a manos de sus propietarios—, por lo que se impuso la costumbre de exigir cuantiosos depósitos a modo de fianza. Cuando, después de intensas negociaciones, Atenas accedió a prestar a Alejandría sus valiosísimos textos autorizados de Esquilo, Sófocles y Eurípides —celosamente guardados en el Registro Civil de la ciudad—, el gobierno ateniense insistió en exigir una enorme fianza de quince talentos de oro. Ptolomeo envió la fianza, recibió los libros, devolvió las copias a Atenas y, tras recuperar la fianza, depositó los originales en el Museo.

[92]. Amiano Marcelino, *Historia*, véase Loeb Classical Library, 315 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940), 2:303. Véase Rufino: «Todo el edificio está construido en arcadas con ventanas enormes encima de cada arco. Las salas interiores escondidas están separadas unas de otras y sirven para la realización de diversos actos rituales y ceremonias secretas. Tribunas y pequeñas capillas con imágenes de dioses ocupan el extremo del piso superior. En la zona se yerguen casas muy altas en las que suelen vivir … los sacerdotes. Detrás de esos edificios, recorre todo el perímetro un pórtico aislado, levantado sobre columnas, con vistas al interior. En medio se encuentra el templo, construido en unas dimensiones grandiosas, con revestimiento de mármol y columnas preciosas. Dentro había una estatua de Serapis, tan grande que la mano derecha tocaba una pared y la izquierda la otra»; citado en Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, p. 148.

[93]. Como hemos visto, Alejandría era una ciudad importante desde el punto de vista estratégico, y no pudo librarse de los conflictos que constantemente resquebrajaban el tejido de la sociedad romana. En 48 a. e. v., Julio César persiguió a su rival Pompeyo hasta Alejandría. Pompeyo no tardó en ser asesinado por orden del soberano egipcio; y los alejandrinos presentaron su

cabeza en una bandeja a César, quien, según dijo, se sintió apenadísimo—. Pero aunque probablemente no tuviera más de cuatro mil soldados consigo, César decidió quedarse en la ciudad y asegurarse su control. En un momento dado, en el curso de los nueve meses de lucha que siguieron, los romanos, superados con creces en número por el enemigo, se vieron amenazados por la armada real, que logró entrar en el puerto. Las fuerzas de César hallaron la forma de incendiar las naves egipcias usando antorchas de madera de pino untada de resina y recubierta de azufre. El incendio fue gravísimo, pues los cascos de las naves estaban impermeabilizados con pez, material muy inflamable, y las cubiertas iban calafateadas con cera. (Los detalles relativos a lo que era el incendio de una flota antigua podemos encontrarlos en Lucano, *Farsalia*, véase trad. ing. de Robert Graves [Baltimore: Penguin, 1957], p. 84, III:656-700.) El fuego pasó de los barcos a tierra y luego se propagó por los muelles hasta la biblioteca, o al menos hasta los almacenes en los que se guardaba parte de las colecciones. Aunque los libros, en realidad, no eran el objeto del ataque, se convirtieron sencillamente en un material combustible muy adecuado. En cualquier caso, por lo que a los libros se refiere, las intenciones de los incendiarios no tienen ninguna importancia: de todas formas se perdieron. César dejó la ciudad conquistada en manos de Cleopatra, la sofisticada e ingeniosa hermana del rey destronado. Es posible que una parte de las pérdidas de la biblioteca fuera recuperada con rapidez: se cuenta que unos años después, Marco Antonio, locamente enamorado de Cleopatra, le regaló cerca de doscientos mil libros que había obtenido como botín en Pérgamo. (Todavía pueden verse las columnas de la biblioteca de Pérgamo entre las impresionantes ruinas de esta antigua gran ciudad situada en la costa de Turquía.) No obstante, los libros robados al azar en una biblioteca y descargados en otra no compensan la destrucción de una colección reunida con gran inteligencia y esmero. No cabe duda de que el personal de la biblioteca trabajó con denodado afán para reparar las pérdidas, y la institución, con sus eruditos y sus enormes recursos, siguió siendo famosa. Pero el mensaje debió de quedar dolorosamente claro: Marte es enemigo de los libros.

[94]. Hasta el año 407 no se concedió a los obispos del imperio autoridad legal para cerrar o demoler templos: Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, p. 160.

[95]. Rufino, citado en *ibid*, pp. 161-162.

[96]. Véase *Greek Anthology*, p. 172.

[97]. Sinesio de Cirene, *Cartas*; véase *The Letters of Synesius of Cyrene*, trad. ing. Augustine Fitzgerald (Oxford: Oxford University Press, 1926), p. 253. Es evidente que en la manera de ser de Hipatia había algo que inspiraba un profundo respeto, no solo entre los estudiosos, sino también entre la gran mayoría de sus conciudadanos. Un joven de Damasco que se trasladó a Alejandría para estudiar filosofía casi dos generaciones después oyó todavía contar anécdotas sobre la admiración que suscitaba Hipatia: «La ciudad entera la amaba de forma natural y la tenía en grandísima estima, mientras que era a ella a la primera a la que los poderes constituidos presentaban sus respetos»; así en Damascio, véase *The Philosophical History*, trad. ing. Polymnia Athanassiadi (Atenas: Apamea Cultural Association, 1999), p. 131. Y véase el elogio a Hipatia del poeta Páladas:

> Buscando en el zodíaco y mirando hacia Virgo,
> consciente de que tu reino es de hecho el firmamento,

hallo tus destellos doquiera que vuelvo la vista; por eso
te rindo homenaje, venerada Hipatia,
astro deslumbrante de la enseñanza, sin mancha y sin ocaso…

Poemas, trad. ing. Tony Harrison (véase Palladas, *Poems*, London: Anvil Press Poetry, 1975), n.° 67.

[98]. Sócrates Escolástico, *Historia eclesiástica*, véase Socrates Scholasticus, *Ecclesiastical History* (Londres: Samuel Bagster & Sons, 1844), p. 482.

[99]. Véase *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu* [*c.* 690 e. v.], trad. ing. R. H. Charles (Londres: Text and Translation Society, 1916): «Se entregaba a todas horas a la magia, a los astrolabios y a los instrumentos de música, y seducía a muchos con (sus) satánicos embustes. Y el gobernador de la ciudad la honraba en demasía, pues lo había seducido con su magia» (84:87-88), p. 100.

[100]. Más de doscientos años después, cuando los árabes conquistaron Alejandría, encontraron, como es lógico, libros en las estanterías, pero eran en su mayoría obras de teología cristiana, no de filosofía pagana, ni de matemáticas o astronomía. Cuando preguntaron al califa Omar qué debía hacerse con aquellos restos, se cuenta que dio una respuesta estremecedora: «Si el contenido de los libros está en consonancia con el libro de Alá, podemos prescindir de ellos, pues para eso el libro de Alá basta y sobra. Pero si, por el contrario, contienen material que no está en consonancia con el libro de Alá, no puede haber necesidad alguna de conservarlos. Proceded, pues, a su destrucción». Citado en Roy MacLeod (ed.), *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World* (Londres: I. B. Tauris, 2004), p. 10. Si podemos dar crédito al relato, todos los rollos de papiro, los pergaminos y códices fueron repartidos por los baños públicos y quemados en las calderas que calentaban el agua. Según la leyenda, este suministro de combustible tardó unos seis meses en agotarse. Véase asimismo Luciano Canfora, *The Vanished Library: A Wonder of the Ancient World*, trad. ing. Martin Ryle (Berkeley: University of California Press, 1989), y Casson, *Libraries in the Ancient World*. Para Hipatia, véase Maria Dzielska, *Hypatia of Alexandria* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

[101]. Amiano Marcelino, *Historia*, véase trad. ing. De Rolfe, 1: 47 (xiv.6.18).

[102]. Jerónimo, *Select Letters of St. Jerome*, Loeb Classical Library, 2362 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1933), Carta XXII (A Eustoquio), p. 125.

[103]. «Cuando era joven, aunque me hallaba protegido por las murallas de la soledad del desierto, no podía soportar las influencias del pecado y el caluroso ardor de mi naturaleza. Intentaba dominarlos con frecuentes ayunos, pero mi mente era presa siempre del torbellino de la imaginación. Para someterla, me ponía en manos de algún hermano que hubiera sido judío antes de convertirse, y le pedía que me instruyera en su lengua. Así, después de haber estudiado el elocuente estilo de Quintiliano, la facundia de Cicerón, la gravedad de Frontón y la suavidad de Plinio, empecé a aprender otra vez el alfabeto y a practicar aquellas palabras ásperas y guturales [*stridentia anhelantiaque verba*]»: Jerónimo, véase *Select Letters*, p. 419. En la misma carta, Jerónimo aconseja a un monje en los siguientes términos: «Enrosca también sedales para pescar y copia manuscritos, para que tus manos se ganen su sustento y tu alma quede satisfecha con la lectura», p. 419. Como ya hemos visto, la copia de manuscritos

en las comunidades monásticas resultó crucial para la supervivencia de Lucrecio y de otros textos paganos.

[104]. Jerónimo, véase *Select Letters*, p. 127.

[105]. *Ibid*, p. 129.

[106]. «No es cosa baladí en un hombre noble, en un hombre elocuente, en un hombre rico, evitar la compañía de los poderosos en las calles, mezclarse con la plebe, codearse con los pobres y asociarse con los rústicos». Carta 66.6, alabando a Pammaquio, citado en Robert A. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 81.

[107]. Jerónimo, véase *Select Letters*, Carta XXII (A Eustoquio), p. 125.

[108]. Papa Gregorio I, *Diálogos*, véase trad. ing. Odo John Zimmerman (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1959), 2:55-56.

[109]. No todo el mundo estaba de acuerdo en que Platón y Aristóteles podían ser adaptados. Véase Tertuliano, *Prescripción contra todas las herejías*, capítulo 7:

> En efecto, la filosofía es la materia del saber profano, intérprete temeraria de la naturaleza divina y de sus disposiciones; ella es, en fin, la que ha instigado todas las herejías ... ¿Pues qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué tiene que ver la Academia con la Iglesia? ¿Qué tienen que ver los herejes con los cristianos? Nuestros preceptos vienen del Pórtico de Salomón, que nos enseñó que había que buscar al Señor en la sencillez de corazón. Hay hasta los que han pretendido ofrecernos un cristianismo estoico, platónico y dialéctico. ¡Allá ellos! No necesitamos más curiosidad después de Cristo Jesús, ni ninguna otra investigación después del Evangelio. Cuando creemos, no deseamos nada aparte de creer. Pues nuestro primer artículo de fe es que no hay nada más que debamos creer.

Véase *Ante-Nicene Fathers*, eds. Alexander Roberts y James Donaldson, 10 vols. (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951), 3:246. Por otra parte, como veremos, en el siglo XV e incluso con posterioridad se hicieron diversos intentos de conciliar el cristianismo con una versión moderada del epicureísmo.

[110]. Minucio Félix, *Octavio*, véase trad. ing. T. R. Glover y Gerald H. Rendall, Loeb Classical Library, 250 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931), p. 345 (burla de los cristianos), p. 385 (burla de los paganos). Análogamente, véase, en el mismo volumen, Tertuliano, *Apologético*: «Pero si me fijo en vuestra literatura, por la cual sois educados en la sabiduría y la perfección de las artes liberales, ¡cuántas ridiculeces encuentro! Dioses que por troyanos y aqueos se meten en pelea como parejas de gladiadores y combaten entre sí...», p. 75.

[111]. Tertuliano, *Sobre la resurrección de la carne*, véase trad. ing. A. Souter (Londres: SPCK, 1922), pp. 153-154.

[112]. *Ibid*, p. 91.

[113]. Véase James Campbell, «The Angry God: Epicureans. Lactantius, and Warfare», en Gordon y Suits (eds.), *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*. El cambio de orientación que sufrió el cristianismo y su idea de un Dios colérico, comenta Campbell, no se produjo hasta el siglo IV, con el aumento de su poder y su predominio en el mundo romano. Anteriormente, el cristianismo estaba más cerca de la actitud epicúrea y mostraba una mayor comprensión con sus doctrinas. «A decir verdad, Tertuliano, Clemente de Alejandría y Atenágoras encontraban tantas cosas admirables en el epicureísmo que Richard Jungkuntz advierte que "cualquier generalización en torno a la antipatía de la Patrística hacia el epicureísmo hay que tomarla realmente con muchas reservas antes de darla por válida". La práctica de las virtudes sociales entre los epicúreos, su insistencia en el perdón y la ayuda mutua, y la sospecha de los valores mundanos, guardan una analogía tan estrecha con las actitudes cristianas que … DeWitt ha observado que "habría resultado muy fácil para un epicúreo hacerse cristiano", y, cabría suponer también, para un cristiano hacerse epicúreo», p. 47.

[114]. Y añadía: «Aunque de hecho los dioses en su sabiduría ya han destruido sus obras, de modo que la mayoría de sus libros no están hoy día al alcance de la gente», Floridi hablando de Sexto Empírico, p. 13. Además de los epicúreos, Juliano deseaba excluir a los pirronianos, esto es, a los escépticos.

[115]. Estrictamente, este término no significaba ateo. Un *apikoros*, explicaba Maimónides, era una persona que rechazaba la revelación e insistía en que Dios no tiene el menor conocimiento de los asuntos de los hombres ni se interesa por ellos.

[116]. Tertuliano, *Apologético*, 45:7 (Loeb, p. 197).

[117]. Véase Lactancio, *De ira* («Tratado sobre la ira de Dios»), en *Ante-Nicene Christian Fathers*, eds. Roberts y Donaldson, vol. 7, capítulo 8.

[118]. Véase Lactancio, *Instituciones divinas*, 3-1.

[119]. Papa Gregorio I, *Diálogos*, 2:60.

[120]. El uso de la flagelación como castigo estaba muy extendido en la Antigüedad, y no solo en Roma: «Si cuando entre algunos hubiere pleito, y llegado el juicio, absolviendo los jueces al justo y condenando al reo, fuere el delincuente condenado a la pena de azotes», dice el Deuteronomio (25,1-2), «el juez le hará echarse en tierra y le hará azotar conforme a su delito, llevando cuenta de los azotes». Para la historia de la flagelación, véase Nicklaus Largier, *In Praise of the Whip: A Cultural History of Arousal*, trad. ing. Graham Harman (Nueva York: Zone Books, 2007).

[121]. Los castigos públicos no acabaron, como es natural, con el paganismo ni terminaron con la Antigüedad. Molinet cuenta que los habitantes de Mons compraron a un bandido por un alto precio para tener el placer de ver cómo era descuartizado, espectáculo «ante el cual se sintieron más felices que si hubiera sido resucitado un nuevo cuerpo santo» (Molinet, en Jean Delumeau, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*, trad. ing. Eric Nicholson [Nueva York: St. Martin's Press, 1990; original francés 1983)]), p. 107. El suizo Felix Platter dice en su diario que recordaría toda la vida un episodio que había presenciado siendo niño:

> Un delincuente fue desollado vivo con unas tenazas al rojo vivo por haber violado a una mujer de setenta años. Vi con mis propios ojos el

espeso humo que producía la carne viva al ser agarrada por las tenazas. El hombre fue ejecutado por maese Nicolás, el verdugo de Berna, que vino expresamente para la ocasión. El reo era un individuo fuerte y vigoroso. En el puente del Rin, justo allí al lado, le arrancaron el pecho; y a continuación lo condujeron al cadalso. Para entonces, estaba ya sumamente débil y tenía las manos chorreando sangre. Era incapaz de permanecer en pie, de modo que se caía continuamente al suelo. Por último, fue decapitado. Le atravesaron el cuerpo con un palo y luego arrojaron su cadáver a una zanja. Yo fui personalmente testigo de su tortura, y mi padre me llevó todo el rato de la mano.

[122]. Una de esas excepciones fue san Antonio, quien, según el autor de su hagiografía, «poseía un altísimo grado de *apatheia*, un autocontrol perfecto, estando completamente libre de las pasiones ... Cristo, que se hallaba libre de toda debilidad emocional y de toda culpa, es su modelo»: Atanasio [atribuido], *Vida de Antonio*, sección 67, citado en Peter Brown, «Asceticism: Pagan and Christian», en Averil Cameron y Peter Garnsey (eds.), *Cambridge Ancient History: Late Empire, A.D. 337-425* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 13: 616.

[123]. Véase Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 221 [hay trad. cast.: *El primer milenio de la cristiandad*, Barcelona: Crítica, 1998]; R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); y Marilyn Dunn, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

[124]. No hay nada —prácticamente— que sea una innovación. La búsqueda activa del dolor con afán de emular o imitar los sufrimientos de una divinidad tiene precedentes en los cultos de lsis, Atis y otros dioses.

[125]. Citado, con muchos otros testimonios, en Largier, *In Praise of the Whip: A Cultural History of Arousal*, pp. 90, 188.

[126]. *Ibid*, p. 36. Largier enumera también las anécdotas reseñadas a continuación.

[127]. Ernst Walser, *Poggius Florentinus: Leben und Werke* (Hildesheim: Georg Olms, 1974).

[128]. Iris Origo, *The Merchant of Prato: Francesco di Marco Datini, 1335-1410* (Boston: David Godine; 1986, orig. 1957).

[129]. Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460* (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 22.

[130]. «A finales del siglo XIV no había prácticamente ninguna familia acaudalada de Toscana que no tuviera al menos un esclavo: las novias los llevaban como parte de su dote, los médicos los aceptaban de sus pacientes en vez del pago en metálico de sus honorarios, y tampoco era raro encontrarlos incluso al servicio de un cura»: Origo, *Merchant of Prato*, pp. 90-91.

[131]. *Ibid*, p. 109.

[132]. La lana de buena calidad era comprada en Mallorca, Cataluña, Provenza y en los Cotswolds (esta última era la más cara y la más apreciada), y transportada hasta su destino cruzando fronteras y superando una maraña de autoridades aduaneras a cual más rapaz. Los procesos de teñido y acabado requerían otras importaciones: alumbre del mar Negro (como mordiente para

fijar los colores), agallas de roble (utilizadas para la fabricación de tinta azul-negra de la mejor calidad), glasto de Lombardía (usado para los tintes de color azul añil y como base de otros colores); rubia de los Países Bajos (usada en tintorería para obtener el color rojo, y mezclada con el glasto para conseguir distintas tonalidades de rojo oscuro y de morado). Y estos no eran más que los productos de importación más corrientes. Entre los tintes raros, como los que ostentaban los costosos vestidos que lucen orgullosamente los protagonistas de los retratos de los aristócratas de la época, estaba el rojo oscuro obtenido a partir del múrice del Mediterráneo oriental, el rojo carmín llamado *grana*, producido por un pequeño insecto, la cochinilla, el rojo anaranjado o bermellón procedente de una sustancia cristalina que se encontraba a orillas del mar Rojo, y el rojo carmesí, extraordinariamente caro y por lo tanto apreciadísimo, procedente de los restos pulverizados de una especie de piojo de Oriente.

[133]. Martin Davis, «Humanism in Script and Print», en *Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, ed. Jill Kraye (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 48. La experiencia, según comentaba Petrarca, se parecía más a la contemplación de una pintura que a la lectura de un libro.

[134]. Los cristianos piadosos eran exhortados a reprimir sus impulsos y a desdeñar los frutos contaminados de la curiosidad. Aunque la poesía de Dante otorga una dignidad grandiosa a la decisión de Ulises de navegar más allá de las Columnas de Hércules, en el *Infierno* se deja perfectamente claro que esa decisión es la expresión de un alma caída, condenada para la eternidad a habitar cerca del círculo más profundo del infierno.

[135]. Véase especialmente Charles Trinkaus, *«In Our Image and Likeness»: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

[136]. «Aurum, argentum, gemmae, purpurea vestis, marmorea domus, cultus ager, pietae tabulae, phaleratus sonipes, caeteraque id genus mutam habent et superficiariam voluptatem: libri medullitus delectant, colloquuntur, consultunt, et viva quaddam nobis atque arguta familiaritate junguntur.» Citado en John Addington Symonds, *The Renaissance in Italy*, 7 vols. (Nueva York: Georg Olms, 1971; publicado originalmente en 1875-1886), 2:53, según la trad. del autor.

[137]. «Pero a lo que me entregué principalmente fue al estudio de las cosas antiguas, pues la edad presente siempre me disgustó, y, de no ser por el amor de mis seres queridos, habría deseado nacer en cualquier otro tiempo que no fuera este. De ahí que, dispuesto a olvidar a los vivos, de nada más me preocupé que de vivir con los espíritus del pasado.» *Posteritati*, ed. P.G. Ricci, en Petrarca, *Prose*, p. 7, citado en Ronald G. Witt, *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni* (Leiden: Brill, 2000), p. 276.

[138]. La obtención del título de *Doctor utriusque juris (DUJ)* (el doctorado en derecho civil y canónico) llevaba diez años.

[139]. Witt, *In the Footsteps*, p. 263.

[140]. *Rerum fam.* XXII.2 en *Familiari*, 4:106, citada en Witt, *In the Footsteps*, p. 62. La carta probablemente date de 1359.

[141]. Citado en Martines, *Social World*, p. 25.

[142]. Para Petrarca, había ciertos valores que trascendían las meras cuestiones de estilo: «¿Qué bien puede hacer sumergirte por completo en las fuentes ciceronianas y conocer perfectamente los escritos de griegos y romanos? Podrás, sí, hablar con un estilo florido, encantador, dulce y sublime, pero desde luego no podrás hablar con seriedad, rigor, buen juicio, y, lo que es

más importante, con uniformidad»: *Rerum fam.* 1.9, en Witt, *In the Footsteps*, p. 242.

[143]. Salutati era más complejo de lo que esta breve descripción permite colegir: a comienzos de la década de 1380, a instancias de un amigo, escribió una larga defensa de la vida monástica y estaba dispuesto, incluso cuando alababa la participación activa, a reconocer la superioridad, al menos en principio, de la vida retirada y contemplativa.

[144]. Véase Salutati a Gaspare Squaro de' Broaspini, de Verona, 17 de noviembre de 1377: «En esta noble ciudad, flor de la Toscana y espejo de Italia, digna de compararse con la gloriosa Roma, de la que desciende, y cuya antigua sombra sigue en la lucha por la salvación de Italia y la libertad de todos, aquí en Florencia he emprendido una labor que es inacabable, pero que me resulta extraordinariamente grata». Véase Eugenio Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: ricerche e documenti* (Florencia: Sansoni, 1979), especialmente pp. 3-27.

[145]. Witt, *In the Footsteps*, p. 308.

[146]. Symonds, *Renaissance in Italy*, pp. 80-81.

[147]. «Imaginad», decía Niccoli en una carta a los oficiales del fisco casi al final de su vida, «qué clase de tributos tienen que soportar mis pobres bienes, con todas las deudas y gastos apremiantes que tengo. Por eso, suplicándoos humanidad y clemencia, os ruego que tengáis a bien tratarme de tal forma que los actuales tributos no me obliguen en la vejez a morir lejos de mi ciudad natal, en la que he gastado todo cuanto tenía.» Citado en Martines, *Social World*, p. 116.

[148]. Alberti, *The Family in Renaissance Florence (Libri della Famiglia)*, trad. ing. Renée Neu Watkins (Columbia: University of South Carolina Press, 1969), 2:98. Se dice a veces que esta visión del matrimonio consensual no se introdujo hasta el protestantismo, pero poseemos abundantes testimonios de su existencia mucho antes.

[149]. Origo, *Merchant of Prato*, p. 179.

[150]. Vespasiano da Bisticci, *The Vespasiano Memoirs: Lives of the Illustrious Men of the XV Century*, trad. ing. William George y Emily Waters (Londres: Routledge, 1926), p. 402.

[151]. «Sucedió un día que, saliendo Nicolao de casa, vio a un muchacho que llevaba al cuello una calcedonia tallada con una figura, obra de mano de Policleto, muy digna. Preguntó al chico de quién era hijo y, cuando se enteró de cómo se llamaba su padre, le mandó recado para pedirle que se la vendiera. El hombre estuvo encantado, como si no supiera ni lo que era ni lo que valía aquel objeto. Nicolao le envió cinco florines, y el buen hombre que había sido su dueño pensó que le había pagado más del doble de lo que valía»: *ibid*, p. 399. En este caso, al menos, el gasto realizado resultó una buena inversión: «Estando en Florencia el patriarca, en tiempos del papa Eugenio, llamado Maestro Luigi, muy aficionado a estas cosas, mandó decir a Nicolao que le rogaba que le dejase ver aquella calcedonia. Este se la envió a casa y le gustó tanto que se la quedó, y a Nicolao le mandó doscientos ducados de oro, insistiendo tanto [en que se la vendiera] que Nicolao, que no era rico, estuvo encantado de dársela. Tras la muerte de este patriarca pasó a manos del papa Paulo y luego la poseyó Lorenzo de' Medici», *ibid*, p. 399. Para el rastreo de los movimientos a lo largo del tiempo solo de este camafeo antiguo, véase Luca Giuliani, *Ein Geschenk für den Kaiser: Das Geheimnis des grossen Kameo* (Munich: Beck, 2010).

[152]. En realidad, los planes de Niccoli excedían a sus medios: murió cubierto de deudas. Pero las deudas fueron canceladas por su amigo Cosimo de Medici, a cambio del derecho a disponer de su colección. La mitad de los manuscritos fue a parar a la nueva Biblioteca de San Marcos, donde fueron albergados en el magnífico edificio de Michelozzo; la otra mitad pasó a formar el núcleo de la gran biblioteca de la ciudad, la Laurenziana. Aunque Niccoli fuera el responsable de su creación, la idea de la biblioteca pública no fue solo suya. Ya la había planteado Salutati. Cf Berthold L. Ullman y Philip A. Stadter, *The Public Library of Renaissance Florence: Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici, and the Library of San Marco* (Padua: Antenore, 1972), p. 6.

[153]. Cino Rinuccini, *Invettiva contro a cierti calunniatori di Dante e di messer Francesco Petrarcha e di messer Giovanni Boccacio*, citado en Witt, *In the Footsteps*, p. 270. Véase Ronald Witt, «Cino Rinuccini's *Risponsiva alla Invettiva di Messer Antonio Lusco*», *Renaissance Quarterly*, n.° 23 (1970), pp. 133-149.

[154]. Bruni, *Dialogus*, 1, en Martines, *Social World*, p. 235.

[155]. *Ibid.*

[156]. Martines, *Social World*, p. 241.

[157]. *Vespasiano Memoirs*, p. 353.

[158]. Martines, *Social World*, p. 265.

[159]. Véase Poggio a Niccoli, 12 de febrero de 1421: «Pues no soy uno de esos perfectos a los que se manda que abandonen a su padre y a su madre y lo vendan todo para dárselo a los pobres; esa capacidad era propia de unos pocos y solo existió hace mucho tiempo, en una época anterior»: Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, p. 49.

[160]. William Shepherd, *Life of Poggio Bracciolini* (Liverpool: Longman *et al.*, 1837), p. 185.

[161]. Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, p. 58.

[162]. Peter Partner, *The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance* (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 115.

[163]. Lapo da Castiglionchio, *On the Excellence and Dignity of the Roman Court*, en Christopher Celenza, *Renaissance Humanism and the Papal Curia: Lapo da Castiglionchio the Younger's De curiae commodis* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999), p. 111.

[164]. *Ibid*, p. 127.

[165]. *Ibid*, p. 155.

[166]. *Ibid*, p. 205.

[167]. Véase Celenza, *Renaissance Humanism and the Papal Curia*, pp. 25-26.

[168]. *Ibid*, p. 177.

[169]. Poggio, *The Facetiae, or Jocose Tales of Poggio*, 2 vols. (París: Isidore Liseux, 1879), Conclusión, p. 231. (Las referencias corresponden al volumen de esta edición de París y al número de la anécdota.) El manuscrito de las *Facetiae* no apareció hasta 1457, dos años antes de la muerte de Poggio, pero este habla de sus anécdotas como si circularan ya muchos años antes entre los *scriptores* y secretarios. Véase Lionello Sozzi, «Le *Facezie* e la loro fortuna Europea», en *Poggio Bracciolini 1380-1980: Nel VI centenario della nascita* (Florencia: Sansoni, 1982), pp. 235-259.

[170]. *Ibid*, 1:16.

[171]. *Ibid*, 1:50.

[172]. *Ibid*, 1:5, 1:45, 1:123, 2:133.

[173]. *Ibid*, 2:161.

[174]. Jesús Martínez de Bujanda, *Index des Livres Interdits*, 11 vols. (Sherbrooke, Quebec: Centre d'études de la Renaissance; Ginebra: Droz; Montreal: Médiaspaul, 1984-2002), 11 (Roma):33.

[175]. Poggio, *Facetiae*, 1:23.

[176]. *Ibid*, 1:113.

[177]. *Ibid*, 2:187.

[178]. John Monfasani, *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic* (Leiden: Brill, 1976), p. 110.

[179]. Symonds, *The Revival of Learning* (Nueva York: C. P. Putnam's Sons, 1960), p. 176. «En el siglo XV la erudición era absorbente», p. 177.

[180]. «Aspira ad virtutem recta, non hac tortuosa ac fallaci via; fac, ut mens conveniat verbis, opera sint ostentationi similia; enitere ut spiritus paupertas vestium paupertatem excedat, tunc fugies simulatoris crimen; tunc tibi et reliquis proderis vera virtute. Sed dum te quantumvis hominem humilem et abiectum videro Curiam frequentantem, non solum hypocritam, sed pessimum hypocritam iudicabo» (17: p. 97). Poggio Bracciolini, *Opera omnia*, 4 vols. (Turín: Erasmo, 1964-1969).

[181]. Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, pp. 156, 158.

[182]. *Ibid*, p. 54.

[183]. *Ibid*, p. 75.

[184]. *Ibid*, p. 66.

[185]. *Ibid*, p. 68.

[186]. *Ibid*, pp. 22-24.

[187]. *Ibid*, p. 146.

[188]. *Ibid*.

[189]. *Ibid*, p. 148.

[190]. *Ibid*, p. 164.

[191]. *Ibid*, p. 166.

[192]. *Ibid*, p. 173.

[193]. *Ibid*, p. 150.

[194]. La fecha exacta del nombramiento de Poggio como secretario apostólico de Juan XXIII no está clara. En 1411 era incluido en una lista como *scriptor* y allegado (*familiaris*) del pontífice. Pero una bula papal de 1 de junio de 1412 va firmada por Poggio en calidad de *Secretarius* (lo mismo que una bula posterior, que data de la época del concilio ecuménico de Constanza), y durante este período Poggio se denominaba a sí mismo *Poggius Secretarius apostolicus.* Véase Walser, *Poggius Florentinus: Leben und Werke*, p. 25, n.° 4.

[195]. Durante gran parte del siglo XIV los papas habían fijado su residencia en Avignon; en 1377 Gregorio XI, que había nacido en Francia, volvió por fin a fijar la corte papal en Roma, inspirado supuestamente por las palabras de santa Catalina de Siena. A la muerte del pontífice un año después, el populacho de Roma, temiendo que un nuevo papa francés se viera casi con toda seguridad atraído de nuevo a los refinados placeres y a la seguridad de Avignon, acorraló a

los cardenales reunidos en cónclave y exigió ruidosamente la elección de un papa italiano. Fue escogido para el solio pontificio el napolitano Bartolomeo Prignano, que asumió el nombre de Urbano VI. Cinco meses después la facción de los cardenales franceses, alegando que se habían visto coaccionados por los gritos de la chusma y que por consiguiente la elección debía considerarse inválida, celebró un nuevo cónclave en el que eligieron a Roberto de Ginebra, que se estableció en Avignon y asumió el nombre de Clemente VII. Hubo de ese modo dos papas rivales.

La facción francesa había elegido a un hombre duro para unos tiempos duros: Roberto de Ginebra se había distinguido el año anterior cuando, al mando de una compañía de soldados bretones, prometió en su calidad de legado pontificio una amnistía total para los habitantes de Cesena si le abrían las puertas de la ciudad rebelde. Pero cuando tuvo las puertas abiertas, ordenó que se llevara a cabo una matanza generalizada. «Matadlos a todos», se le oyó gritar. Urbano VI, por su parte, allegó dinero para contratar soldados mercenarios, se enredó en la complicadísima trama de alianzas y traiciones de la política italiana, enriqueció a su familia, logró escapar por un pelo a las diversas trampas que le tendieron, ordenó torturar y ejecutar a sus enemigos, y tuvo que salir huyendo en repetidas ocasiones de Roma, para volver otras tantas veces a establecerse en la ciudad. Urbano declaró antipapa a su rival; y Roberto, por su parte, tildó a Urbano de Anticristo. Los detalles más sórdidos no nos interesan directamente: cuando Poggio entró en escena, tanto Roberto de Ginebra como Urbano VI habían muerto y habían sido sucedidos por otros pretendientes igualmente problemáticos al trono papal.

[196]. Véase la melancólica observación de Poggio en *De varietate fortunae*: «Examina ... las colinas de la ciudad, los descampados se ven interrumpidos solamente por ruinas y huertos»; citada en Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vols. (Nueva York: Knopf, 1910), 6:617.

[197]. *Ibid*, 6:302. Gibbon utiliza este pasaje como clímax de su *magnum opus*, expresión sumaria del desastre que se abatió sobre Roma.

[198]. Eustace J. Kitts, *In the Days of the Councils: A Sketch of the Life and Times of Baldassare Cossa (Afterward Pope John the Twenty-Third)* (Londres: Archibald Constable & Co., 1908), p. 152.

[199]. *Ibid*, pp. 163-164.

[200]. Ulrich Richental, «Chronik des Konstanzer Konzils 1414-1418» («Crónica del Concilio de Constanza por Ulrich Richental»), en *The Council of Constance: The Unification of the Church*, eds. John Hine Mundy y Kennerly M. Woody, trad. ing. Louise Ropes Loomis (Nueva York: Columbia University Press, 1961), pp. 84-199.

[201]. Véase, por ejemplo, Remigio Sabbadini, *Le Scoperte dei Codici Latini e Greci nei Secoli XIV e XV* (Florencia: Sansoni, 1905), 1:76-77.

[202]. «Crónica de Richental», p. 190.

[203]. «Algunos han dicho que una gran muchedumbre de gente fue ejecutada por robo, asesinato y otros delitos, pero no es verdad. Por los magistrados de Constanza he podido saber que no se condenó a muerte a más de veintidós personas en total por cualquiera de esos motivos.» Véase «Crónica de Richental», p. 157.

[204]. *Ibid*, pp. 91, 100.

[205]. Citado en Gordon Leff, *Heresy, Philosophy and Religion in the Medieval West* (Aldershot, Reino Unido: Ashgate, 2002), p. 122.

[206]. Kitts, *In the Days of the Councils*, p. 335.

[207]. «Crónica de Richental», p. 114.

[208]. *Ibid*, p. 116.

[209]. Esta es la version de Richental. Otro observador contemporáneo de los hechos, Guillaume Fillastre, ofrece una versión diferente del suceso: «El papa, dándose cuenta de cuál era su situación, abandonó la ciudad por el río durante la noche del martes al miércoles 21 de marzo, después de medianoche, con una escolta proporcionada por Federico, duque de Austria». Véase *The Council of Constance*, p. 222.

[210]. Fillastre en *The Council of Constance*, p. 236.

[211]. E. H. Gillett, *The Life and Times of John Huss*, 2 vols. (Boston: Gould & Lincoln, 1863), 1:508.

[212]. Kitts, *In the Days of the Councils*, pp. 199-200.

[213]. La extensa carta de Poggio sobre Jerónimo de Praga y la alarmada respuesta de Bruni son citadas en William Shepherd, *The Life of Poggio Bracciolini* (Liverpool: Longman *et al.*, 1837), pp. 78-90.

[214]. «Crónica de Richental», p. 135. Poggio, en cambio, que asegura que «fui testigo de su final y observé cada detalle de su proceso», contaba a Bruni que «ni Mucio soportó que le quemaran la mano con tanta paciencia como Jerónimo aguantó que quemaran todo su cuerpo; ni Sócrates bebió la cicuta con tanta alegría como Jerónimo se arrojó a la hoguera» (Shepherd, p. 88). Poggio hace referencia a Mucio Escévola, el legendario héroe romano que puso estoicamente su mano en el fuego para impresionar al rey etrusco Porsenna, enemigo de Roma.

[215]. Esta cita y las siguientes pertenecen a una carta a Niccoli de 18 de mayo de 1416, en Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, pp. 26-30.

[216]. L. D. Reynolds, *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics* (Oxford: Clarendon Press, 1983), p. 158. El comentario era del gramático latino del siglo IV Donato.

[217]. La transcripción que hizo Poggio de los discursos de Cicerón que él mismo descubrió fue identificada en la Biblioteca Vaticana [Vatican. lat. 11458 (X)] por A. Campana en 1948, gracias a la siguiente firma: *Has septem M. Tullii orationes, quae antea culpa temporum apud Italos deperditae erant, Poggius Florentinus, perquisitis plurimis Galliae Germaniaeque summo cum studio ac diligentia bibliothecis, cum latentes comperisset in squalore et sordibus, in lucem solus extulit ac in pristinam dignitatem decoremque restituens Latinis musis dicavit* (p. 91).

[218]. Cuando sigue describiendo el estado fragmentario del manuscrito, Poggio se deja arrastrar por la imaginación y dice que las *Instituciones* de Quintiliano fueron trascendentales para la salvación de la república romana. A continuación imagina que Quintiliano «encarcelado» considera «una ignominia que él, que otrora preservara la salvaguardia de toda la población con su influjo y su elocuencia no pudiera encontrar ahora ni un solo defensor que se compadeciera de su desgracia y se ocupara un poco de su bienestar e impidiera que se viera arrastrado a un castigo inmerecido» (carta a Niccoli, 15 de diciembre de 1425, en Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, p. 105). En estas palabras de Poggio podríamos vislumbrar tal vez un rastro de complejo de culpa por haber asistido sin rechistar a la condena y ejecución de Jerónimo. O más bien, la salvación del manuscrito representa otra salvación frustrada: el rescate

de un texto clásico de las garras de los monjes era una liberación que Poggio seguramente no habría podido llevar a cabo con el elocuente y desgraciado Jerónimo de Praga.

[219]. *Ibid*, Carta IV, p. 194.

[220]. *Ibid*, Carta IV, p. 197.

[221]. El papel trascendental desempeñado por Lucrecio en la filosofía y las ciencias naturales de comienzos de la Edad Moderna ha sido investigado con gran sutileza por Catherine Wilson: *Epicureanism at the Origins of Modernity* (Oxford: Clarendon Press, 2008). Véanse asimismo W. R. Johnson, *Lucretius and the Modern World* (Londres: Duckworth, 2000); Dane R. Gordon y David B. Suits, *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance* (Rochester, NY: RIT Cary Graphic Arts Press, 2003); y Stuart Gillespie y Donald Mackenzie, «Lucretius and the Moderns», en *The Cambridge Companion to Lucretius*, eds. Stuart Gillespie y Philip Hardie (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 306-324.

[222]. George Santayana, *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, and Goethe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1947), p. 23.

[223]. Este es uno de los innumerables momentos en los que las asombrosas cualidades verbales de Lucrecio se pierden irremediablemente en la traducción. Aquí, al describir las innumerables combinaciones de los átomos, juega con palabras similares que se suceden precipitadamente: «sed quia multa modis multis mutata per omne».

[224]. En *The Logic of Sense*, trad. ing. Mark Lester en colaboración con Charles Stivale, ed. Constantin V. Boundas (Nueva York: Columbia University Press, 1990), Gilles Deleuze estudia la relación entre ese movimiento mínimo e indeterminado de los átomos y la física moderna.

[225]. «En fin, si todos los movimientos van siempre concatenados y siempre nace uno nuevo de otro anterior según un orden inalterable, y si al tomar una nueva trayectoria los átomos [*declinando … primordia motus*] no inician un movimiento que anule las leyes de la fatalidad, impidiendo que la causa siga a la causa indefinidamente, ¿de dónde viene esta libertad que tienen los seres animados en la tierra? ¿De dónde sale, pregunto, este poder, arrancado al destino, que nos hace avanzar hacia donde la voluntad le lleve a cada uno…?» (2.251-258).

[226]. Querer avanzar y querer permanecer quieto solo es posible si no hay nada que esté rigurosamente determinado, es decir, debido a los sutiles movimientos libres e imprevisibles de la materia. Lo que impide que la mente de la persona sea aplastada por la necesidad interna es «una ligera desviación de los átomos en lugares y tiempos indeterminados» (2.293-94).

[227]. Del mismo modo que no existe ninguna gracia divina en ningún elemento de esta enrevesada historia del desarrollo, tampoco existe ninguna forma perfecta o definitiva. Incluso las criaturas que prosperan están plagadas de defectos, prueba de que su diseño no es fruto de una inteligencia superior sublime, sino de la casualidad. Lucrecio supo formular, de hecho, lo que los especímenes varones del género humano llamarían, con pena, el principio de la próstata.

[228]. Véase la traducción que da Dryden de estos versos:

Thus like a sailor by the tempest hurled

Ashore, the babe is shipwrecked on the world:
Naked he lies, and ready to expire;
Helpless of all that human wants require:
Exposed upon unhospitable earth,
From the first moment of his hapless birth.

[Semejante a un marinero arrojado a tierra por la tempestad,
el niño es un náufrago en el mundo:
yace desnudo, a punto de expirar;
desprovisto de todo lo que la humana necesidad requiere:
abandonado sobre la tierra inhóspita
desde la hora primera de su desventurado nacimiento.]

John Dryden, *Complete Poems*, ed. James Kinsley, 4 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1958), 1:421. Tanto en este como en otros pasajes he modernizado la ortografía y la puntuación de Dryden.

[229]. «En efecto, a menudo, en los templos magníficamente decorados de los dioses, al pie del ara en el que arde el incienso, cae inmolado un novillo, de cuyo pecho brota un chorro caliente de sangre; la madre, mientras tanto, huérfana de su retoño, recorre los verdes montes intentando reconocer en el suelo la huella de sus pezuñas partidas; lanza miradas en todas direcciones, deseosa de encontrar la cría que ha perdido; en ocasiones se detiene y llena con sus quejidos el frondoso bosque, y vuelve sin cesar al establo a buscarlo, con el corazón transido de añoranza por su ternerillo» (2.352-360). Naturalmente este pasaje demuestra de sobra que una vaca concreta es capaz de identificar a su propio ternero: lo que hace es recordar una vez más el carácter destructivo y sangriento de la religión, en esta ocasión desde la perspectiva del animal que es su víctima. El rito sacrificial, a un tiempo innecesario y cruel, se contrapone a algo que es intensamente natural, no solo a la capacidad de una madre de identificar a su cría, sino también al profundo amor que se oculta tras esa identificación. Los animales no son máquinas materiales: no solo no están programados, como diríamos hoy día, para cuidar a sus crías, sino que también sienten emociones. Y un miembro de la especie sencillamente no puede sustituir a otro, como si los seres individuales fueran intercambiables.

[230]. «¿A quién no contrae el ánimo el temor de los dioses? ¿A quién no se le encogen de espanto los miembros, cuando la tierra tiembla, abrasada por el terrible golpe del rayo, y un inmenso retumbo recorre el vasto cielo?» (5:1218-1221).

[231]. Hans Blumenberg, en su elegante librito sobre este pasaje, *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*, trad. ing. Steven Rendall (Cambridge, MA: MIT Press, 1997), demuestra que después de siglos de análisis y comentarios sobre este fragmento, el espectador solía perder su privilegiada posición de distancia: nosotros no vamos en el barco.

[232]. A. Norman Jeffares, *W. B. Yeats: Man and Poet*, 2.a ed. (Londres: Routledge &: Kegan Paul, 1962), p. 267, citado por David Hopkins, «The English Voices of Lucretius from Lucy Hutchinson to John Mason Good», en *The*

Cambridge Companion to Lucretius, p. 266. He aquí la traducción del pasaje que hace Dryden:

> When Love its utmost vigor does imploy,
> Ev'n then, 'tis but a restless wandring joy:
> Nor knows the Lover, in that wild excess,
> With hands or eyes, what first he would possess:
> But strains at all; and fast'ning where he strains,
> Too closely presses with his frantic pains;
> With biting kisses hurts the twining fair,
> Which shows his joys imperfect, unsincere.
>
> [Incluso cuando el amor su máximo vigor emplea,
> no es más que un placer inquieto y pasajero.
> En ese fiero exceso el amante no sabe
> cómo gozar primero, si con las manos o con la vista:
> todo lo ansía y aferrándose al objeto de su deseo
> lo aprieta con excesiva fuerza movido de un frenético afán;
> con besos y mordiscos hiere a la amada que estrecha entre sus brazos
> mostrando así su gozo imperfecto, insincero (1:414).]

A los oídos modernos la palabra «insincero» puede sonar extraña, pero es un latinismo. *Sincerus* en latín puede significar «puro», y Lucrecio dice que esa atormentada violencia se debe a que el placer de los amantes no es puro: *quia non est pura voluptas* (4:1081).

[233]. «Como un sediento que, en sueños, anhela beber y no encuentra agua para apagar el ardor de sus miembros; corre en pos de fuentes imaginarias y en vano se afana, lleno de sed incluso en medio de un río impetuoso en el que intenta beber; así también en el amor engaña Venus con imágenes a los amantes; ni sus ojos se sacian de contemplar las formas que tienen ante sí, ni sus manos pueden arrancar nada de los tiernos miembros que recorren inciertos con erráticas caricias» (4.1097-1104).

[234]. He aquí una traducción en prosa muchos más literal:

> Finalmente, cuando enlazados los miembros, gozan de la flora de la edad y el cuerpo presiente el placer que se acerca y Venus se dispone a sembrar el campo de la mujer, entonces se aprietan con avidez, mezclan la saliva de sus bocas, y confunden el aliento de uno y otro, chocando dientes contra labios; mas todo en vano, pues nada pueden arrancar del cuerpo que abrazan, ni penetrarlo y fundirse enteramente en él; pues eso es lo que dirías que pretenden hacer, y que tal es su porfía. Con tal pasión están presos en los lazos de Venus, mientras sus miembros se aflojan y derriten por la fuerza del goce.

Desde trad. ing. Martin Ferguson Smith.

[235]. He aquí la traducción en prosa de los primeros versos del poema:

> ¡Madre de los Enéadas [*sc.* los romanos], gozo de hombres y dioses, Venus nutricia, tú que bajo los signos errantes del cielo hinchas de vida el mar portador de navíos y la tierra fructífera! Por ti toda especie viviente es concebida y ve la luz del sol al nacer. Ante ti, oh diosa, y a tu advenimiento huyen los vientos y las nubes del cielo se disipan; a tus pies despliega la industriosa tierra sus dulces flores, te sonríe la mar serena y el cielo plácido se inunda de luz resplandeciente.
>
> En cuanto los días muestran su rostro primaveral y el soplo fecundante de Favonio, libre de sus prisiones, cobra fuerza, primero te saludan, ¡oh diosa!, y anuncian tu llegada los pájaros del aire, turbados sus pechos por tu poder; luego las fieras y los rebaños brincan en los lozanos pastos y cruzan los rápidos torrentes: así, cautivos de tu hechizo, te siguen todos afanosos donde quieras llevarlos. Finalmente, por mares y montes, en las aguas rapaces y en las frondosas moradas de las aves y en los verdes campos, hundiendo en todos los pechos el blando aguijón del amor, haces que las especies ardan en deseos de reproducirse.

Desde trad. ing. Martin Ferguson Smith.

[236]. Carta a Barbaro, en Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, Apéndice: Carta VIII, p. 213.

[237]. La historia textual de Lucrecio ha ocupado a los especialistas durante varias generaciones y fue objeto de la más famosa de todas las reconstrucciones filológicas, la del gran filólogo clásico alemán Lachmann (1793-1851). La copia perdida que se hizo para Poggio, es llamada entre los especialistas en crítica textual *codex Poggianus*. Me ha sido de gran ayuda para entender la complejidad de las cuestiones textuales la colaboración de D. J. Butterfield, de la Universidad de Cambridge, a quien estoy sumamente agradecido.

[238]. *Ibid*, pp. 38, 46.

[239]. *Ibid*, pp. 46, 48.

[240]. *Ibid*, p. 74.

[241]. *Ibid*, p. 65.

[242]. *Ibid*, pp. 89, 92.

[243]. Para esta y las citas siguientes, véase *ibid*, pp. 110, 154, 160.

[244]. Se han conservado las copias que hizo Niccoli de un número importante de textos antiguos, y se encuentran en la colección de San Marco, a la que legó su biblioteca. Entre ellas se incluyen, además de la de Lucrecio, las de varias obras de Plauto, Cicerón, Valerio Flaco, Celso, Aulo Gelio, Tertuliano, Plutarco y Juan Crisóstomo. Otras —entre ellas la transcripción de Asconio Pediano mencionada por Poggio— se han perdido. Véase B. L. Ullman y Philip A. Stadter, *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco* (Padua: Antenore, 1972), p. 88.

[245]. Gordan, *Two Renaissance Book Hunters*, pp. 147, 166-167.

[246]. Como señala Lauro Marlines, el poder y la riqueza habían pasado en el siglo XIII de la vieja nobleza feudal a la clase mercantil, a familias como los Albizzi, los Medici, los Rucellai, o los Strozzi. Pero aunque ya no fuera muy rico, el padre de la novia era razonablemente acaudalado. «En 1427 el padre de Vaggia, Gino, se jactaba de poseer una casa grande con un patio y una tienda, dos casitas de campo, cuatro granjas, varios terrenos y algunas cabezas de ganado. El resto de sus bienes incluían un crédito pendiente de cobro de ochocientos cincuenta y ocho florines y bonos del gobierno por valor de ciento dieciocho florines. En total su capital bruto ascendía a dos mil cuatrocientos veinticuatro florines. Las deudas sobre la garantía de sus bienes inmuebles ascendían a quinientos florines, y las deducciones de la renta y los gastos corrientes reducían el capital imponible de Gino a trescientos treinta y seis florines. Por consiguiente, la boda de Poggio con Vaggia no se basó en el cálculo (por parte del erudito) con la intención de emparentar con una familia adinerada. No obstante, Vaggia aportó una dote cuyo valor, de seiscientos florines, estaba en consonancia con las dotes que daban habitualmente a sus hijas las familias políticas de nivel medio, o las viejas familias distinguidas (venidas a menos), cuyo principal valor social era la sangre»: Lauro Martines, *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460* (Princeton: Princeton University Press, 1963), pp. 211-212.

[247]. William Shepherd, *Life of Poggio Bracciolini* (Liverpool: Longman *et al.*, 1837), p. 394.

[248]. Citado en Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 1:268.

[249]. Citado en Alison Brown, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), p. 49. Véase Girolamo Savonarola, *Prediche sopra Amos e Zacaria*, n.° 3 (19 de febrero de 1496), ed. Paolo Ghiglieri (Roma: A. Belardetti, 1971), 1:79-81. Véanse asimismo Peter Godman, *From Poliziano to Machiavelli: Florentine Humanism in the High Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1998), p. 140, y Jill Kraye, «The Revival of Hellenistic Philosophies», en *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. James Hankins (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), esp. pp. 102-106.

[250]. Para el manuscrito de Lucrecio que poseía Maquiavelo, véanse Brown, *Return of Lucretius*, pp. 68-87 y Apéndice, pp. 113-122.

[251]. Véase James Hankins, «Ficino's Theology and the Critique of Lucretius», a punto de aparecer en las actas del congreso *Platonic Theology: Ancient, Medieval and Renaissance*, celebrado en la Villa I Tatti y en el Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Florencia, 26-27 de abril de 2007.

[252]. Para la controversia, véase Salvatore I. Camporeale, «Poggio Bracciolini contro Lorenzo Valla. Le "Orationes in L. Vallam"», en Poggio Bracciolini, 1380-1980 (Florencia: Sansoni, 1982), pp. 137-161. Para el problema de la ortodoxia de Valla (y también de Ficino) en general, véase el libro sumamente ilustrativo de Christopher S. Celenza, *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin's Legacy* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006), pp. 80-114.

[253]. «Nunc sane video, cur in quodam tuo opusculo, in quo Epicureorum causam quantam datur tutaris, vinum tantopere laudasti ... Bacchum compotatoresque adeo profuse laudans, ut epicureolum quendam ebrietatis

assertorem te esse profitearis ... Quid contra virginitatem insurgis, quod numquam fecit Epicurus? Tu prostitutas et prostibula laudas, quod ne gentiles quidem unquam fecerunt. Non verbis oris tui sacrilegi labes, sed igne est expurganda, quem spero te non evasurum.» Citado en Don Cameron Alien, «The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance», *Studies in Philology*, n.° 41 (1944), pp. 1-15.

[254]. Valla cita directamente a Lucrecio, pero solo pasajes que habría podido encontrar fácilmente en Lactancio y en otros textos cristianos.

[255]. De hecho ese portavoz, que no es un personaje de ficción, sino un poeta de la época, Maffeo Vegio, pone de manifiesto que ni siquiera él es realmente epicúreo, sino que quiere representar el papel de defensor del placer para refutar los argumentos de los estoicos en favor de la virtud como bien supremo, que, en su opinión, representan una amenaza mucho más seria para la ortodoxia cristiana.

[256]. Lorenzo Valla, *De vero falsoque bono*, *Sobre el placer*, véase trad. ing. A. Kent Hieatt y Maristella Lorch (Nueva York: Abaris Books, 1977), p. 319. En adelante utilizaré siempre el título latino mejor conocido, *De voluptate.*

El texto de Valla en cuestión despliega en realidad varias estrategias distintas además de la retractación dialógica para proteger a su autor de la acusación de epicureísmo. Valla tiene, pues, buenos motivos para rechazar indignado la acusación de epicureísmo que lanza contra él Poggio. Los argumentos epicúreos que forman la totalidad del libro segundo del *De voluptate* y buena parte del primero se encuentran cuidadosamente enmarcados por doctrinas propiamente cristianas, que tanto el narrador como los demás interlocutores afirman de modo unánime que se han impuesto.

[257]. Valla, *De voluptate*, pp. 219-221.

[258]. *Ibid*, p. 221.

[259]. *Ibid*, p. 295.

[260]. Véase Greenblatt, «Invisible Bullets; Renaissance Authority and Its Subversion», en *Glyph*, n.° 8 (1981), pp. 40-61.

[261]. Véase Michele Marullo, *Inni Naturali* (Florencia: Casa Editrice Ie Lettere, 1995); para Giordano Bruno y el epicureísmo, véase, entre otras obras, Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge, MA: MIT Press, 1983; título original *Die Legitimität der Neuzeit*, 1966).

[262]. «L'anima è sol ... in un pan bianco caldo un pinocchiato»: Brown, *Return of Lucretius*, p. 11.

[263]. Erasmo, «El epicúreo», en los *Coloquios*, véase *The Colloquies of Erasmus*, trad. ing. Craig R. Thompson (Chicago: University of Chicago Press, 1965), pp. 538, 542. Para la crítica que hace Erasmo de Marullo, véase P. S. Allen, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, 12 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1906-1958), 2:187; 5:519, trad. ing. en *Collected Works of Erasmus* (Toronto: University of Toronto Press, 1974-), 3:225; 10:344. *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, eds. P. G. Bietenholz y Thomas B. Deutscher (Toronto: University of Toronto Press, 2003), 2:398-399.

[264]. Citado en Moro, *Utopia*, eds. George M. Logan y Robert M. Adams (Cambridge: Cambridge University Press; ed. rev. 2002), p. 68.

[265]. Moro desarrolla en la *Utopía* un juego típicamente brillante y orgulloso con los complejos factores que produjeron la supervivencia o la pérdida de los textos antiguos, incluyendo el papel desempeñado por los accidentes: «Cuando

determiné hacer mi cuarto viaje», dice Hitlodeo, «como no tenía intención de volver allí pronto, me llevé al barco un fardo bastante grande de libros. Les di la mayor parte de las obras de Platón, muchas de Aristóteles y también la *Historia de las plantas*, de Teofrasto, la cual lamento decir que estaba mutilada en parte, pues durante el viaje un mono que estaba en el barco cogió el libro y se puso a jugar con él, le arrancó varias hojas y las hizo pedazos», p. 181.

[266]. En el momento en el que escribo estas páginas, uno de cada nueve afroamericanos de Estados Unidos de entre veinte y treinta y cinco años está en la cárcel, mientras que el país ha alcanzado en el siglo pasado la máxima disparidad de riqueza de todos los tiempos.

[267]. Ingrid D. Rowland, *Giordano Bruno: Philosopher/Heretic* (Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 2008), pp. 17-18, trad. del *Spaccio de la Bestia Trionfante*, 1, parte 3, en *Dialoghi Italiani*, ed. Giovanni Gentile (Florencia: Sansoni, 1958), pp. 633-637.

[268]. Walter L. Wakefield, «Some Unorthodox Popular Ideas of the Thirteenth Century», en *Medievalia et Humanistica*, p. 28.

[269]. John Edwards, «Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria *circa* 1450-1500», en *Past and Present*, n.° 120 (1988), p. 8.

[270]. Giordano Bruno, *Cena de Miércoles de Ceniza*, ed. y trad. ing. Edward A. Gosselin y Lawrence S. Lerner (Hamden, CT: Archon Books, 1977), p. 91.

[271]. Jacopo Corbinelli, secretario florentino de la reina madre Catalina de Medici, citado en Rowland, *Giordano Bruno*, p. 193.

[272]. *Cena de Miércoles de Ceniza*, *o. c.*, p. 87.

[273]. *De l'Infinito universo e mondi*, Diálogo Quinto, en *Dialoghi Italiani*, pp. 532-533, citando el *De rerum natura*, 2:1067-1076.

[274]. Véanse J. W. Shirley (ed.), *Thomas Harriot: Renaissance Scientist* (Oxford: Clarendon Press, 1974) y Shirley, *Thomas Harriot: A Biography* (Oxford: Clarendon Press, 1983); J. Jacquot, «Thomas Harriot's Reputation for Impiety», *Notes and Records of the Royal Society*, n.° 9 (1951-1952), pp. 164-187.

[275]. *Cena del Miércoles de Ceniza*, *o. c.*, p. 90.

[276]. Una célebre excepción fue la investigación inquisitorial de Paolo Veronese por la representación que hizo en 1573 de la Última Cena, cuya intensa materialidad —la vida turbulenta, la comida encima de la mesa, los perros escarbando y mendigando las migajas, etcétera— suscitó varias acusaciones de irreverencia e incluso de herejía. El Veronés se libró de sufrir consecuencias desagradables cambiando el nombre de su obra y llamándola *Banquete en casa de Leví.*

[277]. Jonson escribió su nombre en el frontispicio y, aunque el libro era pequeñísimo —solo 11 × 6 centímetros— puso muchas señales y anotaciones en los márgenes, prueba de que realizó una lectura atenta e interesada. Parece que le llamó particularmente la atención el pasaje del Libro II en el que Lucrecio niega que los dioses tengan interés alguno en el comportamiento de los mortales. A pie de página, escribió la siguiente traducción en dos versos:

Far above grief & dangers, those blest powers,
Rich in their active goods, need none of ours.

[Muy por encima del dolor y de los peligros, esos poderes bienaventurados,
ricos en sus propias potencias, no necesitan nada de nosotros.]

Véase 2:649-650:

Nam privati dolori omni, privata periclis,
ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri.

[La naturaleza de los dioses … libre de todo dolor, libre de todo peligro,
poderosa por sus propios medios, no necesita nada de nosotros.]

Lucy Hutchinson traduce esos mismos versos de la siguiente manera:

The devine nature doth it selfe possesse
Eternally in peacefull quiettnesse,
Nor is concernd in mortall mens affairs,
Wholly exempt from dangers, griefes, and cares,
Rich in it selfe, of us no want it hath.

[La divina naturaleza posee por sí misma,
eternamente en pacífica tranquilidad,
y no se preocupa de los asuntos de los hombres mortales,
totalmente libre de peligros, dolores y preocupaciones,
rica de sus propios recursos, no tiene necesidad de nosotros.]

[278]. *The Complete Essays of Montaigne*, trad. [ing.] Donald M. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1957), pp. 846, 240.

[279]. *Ibid*, p. 318.

[280]. *Ibid*, p. 397.

[281]. *Ibid*, p. 310.

[282]. Las siguientes citas corresponden a *ibid*, pp. 464, 634 y 664.

[283]. *Ibid*, p. 62.

[284]. *Ibid*, p. 65.

[285]. M. A. Screech, *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius: A Transcription and Study of the Manuscript, Notes, and Pen-Marks* (Ginebra: Droz, 1998).

[286]. «Ut sunt diuersi atomorum motus non incredibile est sic conuenisse olim atomos aut conuenturas ut alius nascatur montanus», *ibid*, p. 11. He modificado la traducción de Screech: donde él dice: «Como los movimientos de los átomos son tan variados, no es increíble que en otro tiempo se unieran de este modo o que lo hagan de nuevo en el futuro de este mismo modo, dando vida a otro Montaigne» [*Since the movements of the atoms are so varied, it is not unbelievable that the atoms once came together, or will together again in the future, so that another Montaigne be born*], yo digo: «Como los movimientos de

los átomos son tan variados, no es increíble que se unieran en otro tiempo de este modo, o que lo hagan de nuevo en el futuro de este mismo modo, dando vida a otro Montaigne» [*Since the movements of the atoms are so varied, it is not unbelievable that the atoms once came together in this way, or that in the future they will come together like this again, giving birth to another Montaigne*].

[287]. Trevor Dadson, «Las bibliotecas de la nobleza: Dos inventarios y un librero, año de 1625», en Aurora Egido y José Enrique Laplana (eds.), *Mecenazgo y humanidades en tiempos de Lastanosa. Homenaje a la memoria de Domingo Ynduráin* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2008), p. 270. Tengo mucho que agradecer a las investigaciones del profesor Dadson en los inventarios de las bibliotecas españolas por lo que nos dejan ver de la influencia de Lucrecio en la España postridentina.

[288]. Pietro Redondi, *Galileo Heretic*, trad. [ing.] Raymond Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1987; ed. orig. italiana, 1983), «Documents», p. 340: «*Exercitatio de formis substantialibus et de qualitatibus physicis*, anónimo».

[289]. *Ibid*, p. 132.

[290]. El argumento fundamental de Redondi —esto es, que el ataque contra Galileo por su heliocentrismo sirvió de tapadera para el ataque contra su atomismo— ha sido criticado por muchos especialistas en historia de la ciencia. Pero no hay razón para creer que las motivaciones de la Iglesia fueran solo una de esas dos preocupaciones, y no las dos a la vez.

[291]. «At Lucretius animorum immortalitatem oppugnat, deorum providentiam negat, religiones omnes tollit, summum bonum in voluptate ponit. Sed haec Epicuri, quem sequitur Lucretius, non Lucretii culpa est. Poema quidem ipsum propter sententias a religione nostra alienas, nihilominus poema est tantumne? Immo vero poema venustum, poema praeclarum, poema omnibus ingenii luminibus distinctum, insignitum, atque illustratum. Hasce autem Epicuri rationes insanas, ac furiosas, ut et illas absurdas de atomorum concursione fortuita, de mundis innumerabilibus, et ceteras, neque difficile nobis est refutare, neque vero necesse est; quippe cum ab ipsa veritatis voce vel tacentibus omnibus facillime refellantur» (París, 1563) f. ã3. He utilizado la traducción de Ada Palmer, a cuyo artículo inédito «Reading Atomism in the Renaissance», debo mucho.

[292]. *Lucy Hutchinson's Translation of Lucretius: «De rerum natura»,* ed. Hugh de Quehen (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), p. 139.

[293]. Por el contrario, Hutchinson comentaba, mirando de reojo a John Evelyn, que un «ingenio masculino», al ofrecer al público un solo libro de aquel poema tan difícil, «consideró que merecía editarlo con la cabeza coronada de laurel».

[294]. *Lucy Hutchinson's Translation*, pp. 24-25.

[295]. *Ibid*, p. 23.

[296]. *Ibid*, p. 26.

[297]. *Ibid*.

[298]. *Ibid*, p. 24.

[299]. Francis Bacon, *Novum Organum*, II.ii.

[300]. La expresión filosófica más convincente de esta teoría la encontramos en las obras del sacerdote, astrónomo y matemático francés Pierre Gassendi (1592-1655).

[301]. Isaac Newton, *Óptica*, Problema 32 (Londres, 1718), citado en Monte Johnson y Catherine Wilson, «Lucretius and the History of Science», en *The Cambridge Companion to Lucretius*, pp. 141-142.

[302]. A William Short, 31 de octubre de 1819: «Considero que las doctrinas auténticas de Epicuro (no las que se le atribuyen) contienen todo lo que hay de racional en la filosofía moral que hemos heredado de Grecia y Roma». Citado en Charles A. Miller, *Jefferson and Nature: An Interpretation* (Baltimore y Londres: Johns Hopkins University Press, 1988), p. 24. John Quincy Adams, «Dinner with President Jefferson», en *Memoirs of John Quincy Adams, Comprising Portions of His Diary from 1795 to 1848*, ed. Charles Francis Adams (Filadelfia, 1874): 3 de noviembre de 1807: «El señor Jefferson dijo que la filosofía *epicúrea* era la que, en su opinión, más se acercaba a la verdad entre todos los sistemas filosóficos antiguos. Deseaba que se hubieran traducido las obras de Gassendi que tratan de ella. Era la única explicación cuidadosa de ella que había quedado. Yo mencioné a Lucrecio. Y respondió que eso era solo una parte, solo la filosofía *natural*. Pero la filosofía *moral* solo podía encontrarse en Gassendi».

[303]. Miller, *Jefferson and Nature*, p. 24.

Título El giro
Autor Stephen Greenblatt

Título original: *The Swerve. How the World Became Modern*

Primera edición en libro electrónico (epub): septiembre de 2012

ISBN: 978-84-9892-444-2 (epub)

Conversión a libro electrónico: Víctor Igual

ÍNDICE